josé p. miranda

marx y la biblia

ediciones sígueme

Varios autores cristianos han señalado que Karl Marx pertenecía a la categoría de los profetas de Israel y que tanto su mesianismo como su pasión por la justicia provenían de la Biblia. No se trata de hallar paralelismos entre la Biblia y Marx, sino simplemente de entender la Biblia. Lo que Marx critica de la ciencia occidental es lo mismo que hoy le impide a ésta ponerse en cuestión ante el hecho de que Marx coincide en gran medida con la Biblia.

josé porfirio miranda

marx y la biblia

crítica a la filosofía de la opresión

ediciones sígueme - salamanca 1972

josé porfirio miranda

marx y la biblia

crítica a la filosofía de la opresión

ediciones sígueme - salamanca 1972

NUEVA ALIANZA 43

Núm. Edición: ES. 536 - Depósito Legal: S. 69-1972
Imprime: Industrias Gráficas Visedo. Hortaleza, 1 - Salamanca, 1972

CONTENIDO

PROLOGO

La filosofía de la opresión, perfeccionada y refinada a través de civilizaciones como una verdadera cultura de la injusticia, no logra su mayor triunfo cuando los publicistas la inculcan adrede sino cuando tan hondamente se instala en el ánimo de los opresores mismos y de sus ideólogos, que ni siquiera se dan cuenta de tener mala conciencia. Marx mismo reconoce que en el sistema capitalista es tan alienado el opresor como el oprimido.

Con ello se advierte desde el prólogo de este libro que, al hablar de los explotadores, no pretendo afirmar culpabilidad consciente en todos ellos ni en todos sus proveedores de ideología filosófica. Lejos de eso, el presente libro querría que la conciencia de la gente de buena voluntad fuese capaz de sacudirse y de ponerse en cuestión a sí misma. Más que de la intención, la injusticia es ya obra de la maquinaria social, del sistema civilizatorio y cultural; «incluso viene la hora —les advirtió Jesús a sus discípulos— en que quien os asesine piense que da culto a Dios» (Jn 16, 2).

Además de esa advertencia, sólo otras dos cosas parece necesario explicitar de antemano, aunque a lo largo de los capítulos le resultarán exidentes al lector. La primera es que hablo de Marx y no del comunismo. La segunda es que el autor no se figura estar fuera del sistema social y cultural aquí criticado; sólo quiere liberarse y que todos nos liberemos.

INTRODUCCION

Es bien sabido que a muchas recensiones europeas y norteamericanas la *Populorum progressio* les pareció ser «el resumen completo de los lugares comunes marxistas y filomarxistas». Pero semejante juicio no es sólo el punto de vista resentido de los conservadores. Ya en 1951, o sea decenios antes de que se publicaran la citada encíclica y aun la *Mater et magistra*, el jesuita Oswald von Nell-Breuning, reconocido representante de la doctrina social católica en Alemania, comentaba el número 100 de la *Quadragesimo anno* diciendo: «Este análisis de la sociedad económica y —por lo que hace a los países industrializados— de la sociedad a secas, es el mérito imperecedero de Marx; todas las posteriores críticas del capitalismo se apoyan, unas más y otras menos, sobre sus hombros» [1]

1. *Herders Wörterbuch der Politik*, col. 240.

Y en 1967 el mismo autor, en su artículo «Iglesia católica y crítica marxista del capitalismo» [2], pormenoriza el hecho de que «todos nosotros estamos sobre los hombros de Marx». El diagnóstico de una sociedad dividida en clases, en la que unos son dueños de los medios de producción y otros, los proletarios, sólo pueden aportar el propio trabajo y están constreñidos a someterse al poder decisorio de los capitalistas; ese diagnóstico lo toman de Marx las encíclicas sin género alguno de duda. La inevitabilidad del enfrentamiento entre las dos clases, afirmada por la *Quadragesimo anno*, es también tesis tomada de Marx, con la sola diferencia de que Pío XI llama enfrentamiento a lo que Marx llama lucha. La necesidad de construir una sociedad sin clases, con la diferencia de que Marx la llama precisamente así mientras la doctrina pontificia la denomina sociedad libre de clases, es otro empréstito notorio. La necesidad de pensar y buscar transformación de las estructuras y de las instituciones y no sólo reforma de los ánimos y de las personas como doctrinaban los católicos antes de Marx, es otra toma notoria y de importancia extrema. Con la transformación de las instituciones aprendimos de Marx, además, a pensar con mentalidad histórica acerca del problema social; lo cual es quizá todavía más importante.

A este análisis de Nell-Breuning sería muy fácil añadirle todavía un elenco de pasajes y argumentos de la *Populorum progressio* que directa o indirectamente se derivan de Marx. De la lista no estarían excluidos los párrafos de mayor profundidad humana, los dedicados «a la búsqueda de un humanismo nuevo que le permita al hombre moderno reencontrarse a sí mismo» (*Populorum progressio*, 20). Cuando la encíclica afirma: «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico... Nosotros no aceptamos que se separe lo económico de lo humano» (n. 14), conviene recordar la constatación que en 1953 hacía el jesuita Bigo acerca de la ley de Marx sobre capital constante y capital variable: «Se capta aquí la concepción que Marx se hace de la ciencia: es el conocimiento de los fenómenos por el interior, se dirige no a las aparien-

2. StimZeit 180 (1967) 365-374.

cias sino a la realidad, supone un esfuerzo constante, cuando se trata de la realidad económica, para pasar... de una óptica material a una óptica humana».[3]

Existiendo tantas y tan importantes derivaciones, reconocidas así por los liberales como por los más autorizados autores católicos, resulta desconcertante la arremetida de la *Populorum progressio* contra los que ella denomina «mesianismos cargados de promesas pero fabricadores de ilusiones» (n. 14), pues la alusión al marxismo es clara. Sería más objetivo reconocer que fueron esos mesianistas los que, jugándose la vida y aun perdiéndola, renunciando durante sus vidas a toda posición social halagadora, mucho antes que la iglesia lucharon por la justicia social contra la opresión capitalista. Más objetivo y verídico sería el constatar que fue precisamente el aspecto mesiánico, polarizador de inmensas masas proletarias, el que hizo, como puede apreciarlo cualquier lector de la *Rerum novarum*, que por fin un papa se pronunciara en favor de los obreros. Si cuando los pontífices intervinieron el riesgo era mucho menor y la aceptabilidad mucho mayor, ello era obra de aquellos mesianistas que, no sólo sin status social asegurado, sino en medio de la ilegalidad que las legislaciones capitalistas les amañaban, lo sacrificaron todo a la causa de los pobres y oprimidos luchando incluso contra la resistencia de la misma iglesia que después tomó de ellos las ideas justicieras.

Naturalmente, en el sistema socio-cultural llamado occidente no es la iglesia la única institución que haya adoptado intuiciones de Marx sin confesarlo públicamente. Por aducir un solo ejemplo, piénsese en las facultades universitarias de filosofía y en las de economía. A la actitud desdeñosa que tenía por punto menos que irrelevantes las aportaciones que Marx hizo a ambas disciplinas, ha sucedido la imperiosa necesidad de estudiar con toda dedicación sus tesis; este cambio de actitud es hoy un hecho masivo en todo occidente. Pero como las instituciones han demostrado siempre una incapacidad insigne de arrepentimiento, de reconocer errores e injusticias y repararlos, conviene advertir que no basta tomar hoy en serio a Marx habiéndolo despreciado ayer, ni basta un mero

3. P. Bigo, *Marxismo y humanismo*. Madrid 1966, 194.

cambio factual ejecutado cuasiimperceptiblemente. No se trataba de una mera preterición por descuido. Si hoy se abandona la actitud de ayer, hay que revisar también todo el sistema de pensamiento y de valoraciones que hicieron que esa actitud fuera necesaria. Conversión real hace falta, no encubrimientos tibios del cambio que hoy se efectúa bajo cuerda.

Un libro como el presente no puede soslayar el hecho de que esa manera de proceder ha acarreado dentro de la iglesia una situación que, por mucho que nos desagrade, se llama división. La enseñanza de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI que no existe derecho absoluto de propiedad, aglutina en torno a sí vastos sectores de católicos, mientras otros se hacen fuertes con párrafos como el número 15 de la *Rerum novarum* o el rechazo de la violencia por Pablo VI en Bogotá o esta enseñanza de Pío X que sobrepuja toda ponderación: «Es conforme al orden establecido por Dios que en la sociedad humana haya gobernantes y gobernados, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos» [4]. Como estos párrafos no han sido revocados y sólo se han emanado otras enseñanzas que apuntan en dirección completamente distinta, el que alguien se declare sostenedor de la doctrina pontificia en su totalidad parece que sería o insinceridad o desconocimiento de dicha doctrina. Tanto o más que el querer conciliar al Vaticano II con Pío IX y el *Syllabus*. La unidad está rota, y toda apologética al respecto es trabajo perdido, pues no se trata de pluralismo sino de división real y verdadera con la cual hay que contar en adelante. Michel Blaise lo dice claramente: «La unidad del mundo católico está rota» [5]. Quien tome en serio y con profundización consecuente y objetiva alguna de las enseñanzas pontificias más importantes, no puede prometerse el desembocar en conclusiones de todo punto conciliables con todas las enunciaciones papales que ha habido y que no han sido revocadas. Estas mismas no son enteramente empalmables entre sí. Resulta más humilde, aunque no precisamente más promovedor de la unidad católica, hacer nuestra la indicación de Pablo VI: «Toca a ellos (se refiere a los no jerarcas), por propia y libre iniciativa, y sin esperar pasivamente

4. Cf. *Doctrina pontificia: documentos sociales*. Madrid 1959, 464.
5. M. BLAISE, *Une morale chrétienne pour l'action révolutionnaire*: Frères du monde 51 (1968) 55.

consignas o directivas, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres» (*Populorum progressio*, 81).

La situación de la iglesia se presta muy poco a triunfalismos, y eso le permite al presente libro señalar las causas ideológicas de la opresión capitalista sin omitir que esas filosofías existen también en la iglesia histórica y presente; omisión partidarista en que incurrí con mi libro anterior titulado *Hambre y sed de justicia.*

Si no hubiera división dentro, como pretenden algunas declaraciones oficiosas, los sectores izquierdistas de la iglesia ya estarían fuera, pues no podrían soportar que se les identificara con quienes sostienen a los regímenes sociales de explotación. Si se les pregunta por qué no se salen, ellos tienen incomparablemente más derecho de hacerle a la otra parte esa pregunta: ¿por qué se empeñan en pertenecer como iglesia de los ricos a una institución que fue fundada para ser la iglesia de los pobres?

Por lo que se refiere al método del libro, la cuestión inicial que nos planteamos es ésta: ¿cómo fue posible que la doctrina católica defendiera la propiedad privada de los medios de producción? El primer capítulo muestra lo asombroso de este hecho, dados los precedentes bíblicos y de la tradición de los primeros cuatro siglos del cristianismo. El resto del libro trabaja en plan positivo buscando la mentalidad, la manera misma de pensar, y por cierto en la Biblia, pues el hecho aludido obedece a una manera de pensar que a la teología-filosofía cristiana le es común con las ciencias occidentales y en general con la civilización occidental derivada de los griegos. La cuestión de deshelenización del cristianismo, planteada entre otros muchos por Leslie Dewart [6], tiene mucho mayor hondura que cuanto creen los escolásticos suponiendo que se trata de esnobismo o de actitud meramente negativa. Ya en el modo, en la manera misma de pensar es la esencia del cristianismo lo que está en cuestión. El presente libro es, por tanto, una investigación bíblica y filosófica; la propiedad privada se tematiza sólo en el capítulo primero, por vía de ejemplo inicial, aunque se trata de un ejemplo sumamente importante en sí mismo y para la teoría económica.

6. *El futuro de la fe.* Barcelona 1969.

En cambio, la crítica de Marx a la economía política y a la filosofía occidentales no es para este libro un mero ejemplo. Rectracto aquí expresamente la apreciación de mi libro anterior ya citado donde afirmaba que la mentalidad dialéctica es incompatible con una auténtica moral; me engañé por superficialidad leyendo las críticas de Marx contra la moral. La verdad es que, como expongo en el último capítulo, precisamente el agudo sentido moral hace que el pensamiento sea dialéctico y no pueda resignarse a que la realidad presente esté sin contradicciones y por tanto permanezca para siempre como está; sólo la filosofía dialéctica es capaz de descubrir en la realidad pasada y presente la exigencia infrenable de un mundo más humano. Marx no podía, evidentemente, relacionar esa exigencia con el dios pantocrator que occidente opresor adoraba y adora; hago mío su rechazo de ese ídolo y de todos los ídolos: cf. capítulo segundo.

Ya varios autores cristianos [7] han señalado que Karl Marx pertenecía a la categoría de los profetas de Israel y que tanto su mesianismo como su pasión por la justicia provenían de la Biblia. Pero señalan esa proveniencia para restarle importancia a Marx diciendo que no es original. Pasmoso procedimiento que sólo muestra cuán incapaz de conversión es ya la ciencia occidental ante la voz profética: la semejanza con los profetas sirve para desvirtuar un mensaje. Aquí pretendo ir más allá de la semejanza que podría trazarse seriando académicamente paralelismos entre la Biblia y Marx. Un tal elenco de coincidencias múltiples se mantendría superficial tanto en la intelección de la Biblia como en la de Marx, aunque suscitaría un sospechoso placer estético confirmando a la cultura vigente en el aprecio y regodeo de sí misma por el ingenio yuxtapositivo que despliega. Voy a seguir otro camino: no se trata de hallar paralelismos entre la Biblia y Marx, sino simplemente de entender la Biblia. El método es el de la exégesis más rigurosa y científica. Si surgen algunas coincidencias con Marx, habrá ocasión de notarlo al pasar, pero no es el número de intersecciones lo que importa, sino el entronque de fondo que pone en cuestión a toda esta rea-

7. Como el católico CHR. DAWSON, *Dynamics of world history*. New York 1956, 354-356; el católico G. M. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*. Paris 1959; el protestante K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart 1953, 48.

lidad que ha dado en llamarse a sí misma civilización cristiana. «Occidente o cristianismo, aut aut»: eso es lo que resulta de nuestro estudio. Lo que Marx critica de la ciencia occidental es lo mismo que hoy le impide a ésta ponerse en cuestión a sí misma ante el hecho, por ella constatado, de que Marx coincide en gran medida con la Biblia. El empedernimiento ha llegado al tope: sólo la obduración es científica, toda conversión está prohibida por la objetividad, y quien sostenga lo contrario le hace «traición a occidente». Me inscribo desde un principio en esta categoría, para que no haya sobre el asunto la menor duda.

Estamos en el momento en que la civilización occidental toma conciencia de sí misma y por tanto se relativiza a sí misma; no en el relativismo de quien no logra discernir entre el bien y el mal, sino reconociendo el poder antihumano y profundamente destructor de vida que le es ínsito a la cultura occidental. El capitalismo criticado por Marx constituye sólo el último (esperamos) eslabón de una larga cadena de opresiones, el más perfecto, el mejor estructurado. Pero si miramos hacia atrás, el comienzo de la cadena no coincide con el comienzo de la civilización occidental; la cadena viene desde mucho antes. Estoy de acuerdo con el marxista V. Koschelava [8] en que resulta peligroso el hacer esta constatación, pues hay quienes la aprovechan para erigir la injusticia en universal inocuo, en cuasi-natura, en propiedad inherente de la esencia humana, exculpando así al capitalismo y distrayéndonos de la lucha presente que es contra él. Que el peligro no es irreal, se ve por los argumentos reaccionarios que, para defender la propiedad privada, se basan en una presunta naturaleza egoísta del hombre o, para loar la sociedad clasista y la diferencia de ingresos como sabia disposición de la naturaleza que espolea a trabajar, se apoyan en la pereza dizque congénita del ser humano. Todos conocemos esas melodías y otras igualmente tiernas. Pero constatar que el capitalismo trae en su seno toda la maldad milenaria de la humanidad explotadora, es algo bien diferente de los universales platónicos; es encarar hechos históricos, injusticia que se agolpa de generación en generación y obtiene por fin su institucionalización más redondeada y sistemática; es luchar porque el derrocamiento del capitalismo sea

8. *El mito de los dos Marx.* Buenos Aires 1966.

derrocamiento de toda injusticia. Adialéctico sería más bien imaginar el capitalismo como una especie de hongo brotado por generación espontánea, sin raíces en la historia anterior; y peligroso el no discernir la verdadera esencia de este capitalismo que nos oprime; si la pieza generadora de todo este sistema de injusticias no se pone de relieve, podríamos estar atacando los efectos dejando lozana la causa. Y bien, la pieza generadora existía desde mucho antes que su concreción capitalista, mucho antes de que ella misma generara el actual sistema omnipervasivo y autojustificante que del hombre no deja sin esclavizar ni el ello ni el yo ni el superego, y eso en los opresores tanto o más que en los oprimidos.

La transformación del trabajo en mercancía, su fetichización en objeto, denunciada ceteramente por Marx como el eje del sistema social capitalista, ya estaba de raíz en la filosofía occidental y griega que después se diversificó en múltiples ciencias especializadas. Marx mismo, en su primera tesis sobre Feuerbach, apunta la raíz: «La falla principal... es que la realidad sensible es captada solamente bajo forma de *objeto de contemplación*» [9]. No lo dice expresamente, pero ésa es la falla, no sólo de los empresarios y de los economistas y de los filósofos, sino de la civilización occidental en cuanto tal. Hans-Georg Gadamer lo ha formulado bien: «Saber de dominación es el saber de las modernas ciencias naturales en conjunto» [10]. A los escolásticos les costará mucho trabajo entender que ya el captar como objeto traía consigo toda la malicia, y se figurarán que, añadiéndole al objeto el epíteto «persona», dejan de considerarlo objeto; por eso necesitaremos ir hasta el fondo de la mentalidad, de la manera misma de pensar.

> Cuando la ciencia moderna dice que algo es «en sí»..., ello no tiene nada que ver con la diferencia ontológica entre lo esencial y lo no esencial, sino que se determina por un específicamente autoconsciente poder de manipular y voluntad de modificar... Como ha mostrado especialmente Max Scheler, lo «en sí» resulta ser relativo; relativo a una determinada manera de saber y de querer. [11]

9. El subrayado es original de Marx.
10. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen ²1965, 427.
11. *Ibid.*, 426.

La tecné griega no es desligable ni de su metafísica ni de su ética.

Con ello está nuestro siglo poniendo definitivamente en cuestión el concepto mismo de ser, lo «en sí», que constituye el criterio absoluto de la mente griega que fue adoptado sin más por la cultura occidental (incluidas ahí sobresalientemente la filosofía y la teología «cristiana») como norma indiscutible de verdad. Emmanuel Levinas ha hecho el balance con una puntería deslumbradora: «Filosofía del poder, la ontología como filosofía primera que no pone en cuestión al yo, es una filosofía de la injusticia» [12]. He ahí la «determinada manera de saber y de querer» a que Max Scheler se refiere. De la sustancia de ese universo mental fueron paulatinamente formándose las ciencias occidentales y aun la definición misma que discrimina entre lo que es científico y lo que no lo es. Como dice Marcuse:

> El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza. [13]

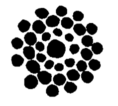
Es pura superficialidad creer que las cotidianas frases de los empresarios: «Lo siento, ésta es una empresa, no una institución de beneficencia», «Ese es tu problema», «Business is business», «Sentimentalismos no, por favor», etc., sean nudos aislados flotando en medio de una civilización de pasta diferente. Son el sistema cultural mismo; sus ciencias y sus filosofías dicen esas mismas frases desde hace ya siglos, aunque engolen la voz en tono académico. Para ellas eres un mero «en sí», les interesarías si fueses objeto de manipulación; con que sales bien librado si te tienen por objeto de «visión desinteresada de la realidad». De hecho la filosofía griega nació para neutralizar la realidad y evitar que nos inquiete; reducirla a un cosmos en que todo está bien. Contrastándola con el conocer bíblico, un gran exegeta la ha descrito así: «Esa gnosis que se independiza, esa gnosis carente de "obediencia", mira natural-

12. E. Levinas, *Totalité et infini*. Den Haag ²1965, 14.
13. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*. México ⁵1959, 175.

mente sus objetos en carácter de "lo que está a la mano". No necesita someterse a ellos, no necesita "oírlos"» [14], «que su conocer sea "objetivo", consiste en que el participar en lo conocido se reduzca a "ver"». [15]

Estas observaciones están hechas desde el punto de vista bíblico, tanto del antiguo como del nuevo testamento; la teología cristiana en general ha minimizado deliberadamente el hecho de que Pablo arremeta contra la sabiduría de los griegos (cf. 1 Cor 1, 22; 2, 4-5; «filosofía» en Col 2, 8), aunque el asunto es mucho más serio que lo que una determinada palabra pueda significar; este libro se propone mostrarlo. Por lo demás, se trata de una manera de conocer más antigua que la civilización griega; sólo que encontró en la sabiduría griega su sistematización autojustificatoria.

El percatarnos de que la opresión capitalista trae la carga de milenios de injusticia y de empedernimiento y de dureza de alma, no le quita a nuestra lucha ni urgencia ni puntería; al contrario, le da su verdadera dimensión. Lo que está en juego es, en términos teilhardianos, la mutación cualitativa del género humano; en términos paulinos, «el hombre nuevo» (Ef 4, 24), «la nueva creación» (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17). Marx lo expresa diciendo que termina la prehistoria y empieza la historia del hombre.



14. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I. Tübingen, 184.
15. Id., art. *Ginósko*, en TWNT I, 690.

1. LA PROPIEDAD PRIVADA EN CUESTION

Antes de abordar el tema de la propiedad en análisis económico puro y en estudio desinhibido de la Biblia y de la tradición cristiana primitiva, es de gran importancia advertir que las encíclicas entienden por derecho de propiedad algo completamente distinto de lo que se entiende por derecho de propiedad en las legislaciones y en los libros y en los periódicos y en el lenguaje común de todos los días. Lo que comúnmente entendemos por derecho de propiedad es la facultad de usar y aun de destruir una cosa («facultas utendi et abutendi»); en cambio las encíclicas, en seguimiento de santo Tomás, entienden por derecho de propiedad la «facultad de cuidar y distribuir», como lo han hecho ver contundentemente el dominico Tomás G. Allaz [1] y el jesuita Pierre Bigo. [2]

1. Cf. *El derecho de los postergados*, en *La iglesia, el subdesarrollo y la revolución*. México 1968, 200-238.
2. *Doctrina social de la iglesia*. Barcelona 1967, 260 s.

En efecto, la expresión definititoria que usa Tomás de Aquino es «procurare et dispensare» [3], cuya traducción correcta es «cuidar y distribuir», como dice bien Allaz [4], e «implica a la vez la administración y el *reparto*, como lo manifiestan los sinónimos de *dispensare*, usados por santo Tomás y sus principales comentaristas: distribuir, atribuir, dar, entregar, ceder, deber, repartir, etc. El antónimo es *cumulare*: acumular». Y la diferencia entre la definición pontificia del derecho de propiedad y la definición que comúnmente se sobreentiende del mismo queda patente por el famoso mensaje de Pío XII del 1 de junio de 1941 [5] así como por el número 43 de la *Mater et magistra* y el número 23 de la *Populorum progressio*, donde por encima del derecho de propiedad se afirma ahincadamente un derecho de todos los hombres a *usar* de los bienes de la tierra para su sustento; este superior derecho es derecho a usar, mientras el de propiedad es derecho de gestión, administración e intendencia; tales deben ser éstas, que se dirijan a la realización fáctica del otro, superior, derecho de *todos* los hombres al *uso*. En cambio, lo que comúnmente se entiende por derecho de propiedad está bien descrito por Bigo con estas palabras: «Espontáneamente cada uno considera la propiedad, no como una administración, sino como una afectación. Lo que me pertenece está *ipso facto* afectado a mi uso: he aquí lo que piensa la gran mayoría de los hombres, aun cristianos» [6]. Así lo entienden de hecho los legisladores, los periodistas, los catedráticos, los políticos, el hombre de la calle, etc.

Son, por tanto, dos cosas bien distintas. Por consiguiente —y a reserva de ulteriores profundizaciones—, quede bien claro que el ataque de este libro contra el derecho de propiedad no se dirige contra la doctrina pontificia, pues ésta entiende por derecho de propiedad una cosa completamente distinta. No hago esta advertencia con miras precisamente apologéticas en defensa de la doctrina social católica, pues la coincidencia verbal en la palabra «derecho de propiedad» ha sido eficacísimo apoyo de la opresión capi-

3. ST 2-2, q. 66, a. 2.
4. *O. c.*, 211.
5. AAS (1941) 210.
6. *O. c.*, 409.

talista y del sistema mismo; lo cual es indefendible. Sólo he hecho la mencionada advertencia para curarme en salud.

Compréndase bien que aquí no se trata de criticar «los abusos» dejando a salvo «la cosa en sí», que es una distinción frecuente en los tratados conservadores para defender el sistema. Aquí no se trata sólo de atacar la repartición hoy vigente de la propiedad, sino el derecho mismo de propiedad diferenciante, sobre todo el de los bienes de producción.

1. Distribución del ingreso

El lector no iniciado en teoría económica encontrará áridas las tres siguientes páginas, pero es quien más las necesita leer: exponen nociones elementales de economía, sin las cuales es difícil, si no imposible, entender lo que significa distribución del ingreso; por otra parte, la injusticia de la propiedad depende, como veremos, de la injusticia del ingreso.

El ingreso nacional se cuenta cada año sumando el importe de todos los salarios, ganancias, intereses y rentas que las empresas han pagado durante ese año. Los negocios o transacciones que las empresas hacen entre sí, no se tienen en cuenta; se considera al conjunto de las empresas existentes en un país como si fuesen una sola gran empresa: todas las empresas, sean comerciales o bancarias o industriales o mineras o ganaderas o pesqueras o de espectáculo o de peluquería o de cualquier clase de servicio o de lo que sea. Y entonces se constata que el público (toda la población del país) es al mismo tiempo comprador de los productos de esa gran empresa y empleado que todo el año recibe dinero de esa gran empresa. Desglosando por ejemplo: los dueños de capital reciben de esa gran empresa intereses por el dinero que ellos prestaron (directamente o por medio de los bancos) para su funcionamiento; los propietarios mismos de la empresa reciben de ella ganancias; los empleados y trabajadores reciben de ella sueldos y salarios. Sumando todo lo que la población en un año percibe, en dinero, de esa gran empresa, el total es lo que se llama ingreso nacional.

Cada año esa suma tiene que ser igual a la suma de los bienes y servicios producidos ese año por nuestra gran empresa nacional conglomerada; esta segunda suma se llama producto nacional. La igualdad de la primera con esta segunda es evidente si tenemos en cuenta que uno de los sumandos de la primera son las ganancias; si el ingreso nacional constase sólo de intereses, rentas y salarios, la equivalencia anual del ingreso nacional con el producto nacional no sería evidente; pero precisamente el renglón ganancias cubre la diferencia entre el producto nacional y el ingreso nacional que sin ese renglón sería un total menor que el del producto nacional. Es como la teneduría de libros, que se las arregla para que los dos lados de una cuenta sumen siempre lo mismo: si los totales no fueren iguales, se le añade al lado menor un renglón llamado saldo o déficit o superávit o lo que sea, que cubre la diferencia, y así ambas sumas resultan automáticamente iguales. No hay trampa en ello.

El fisco toma cada año una parte del ingreso nacional y con ella hace que una parte equivalente del producto nacional sea cualitativamente de determinado tipo (determinado tipo de servicios y de artículos), pero ello no altera los totales ni la igualdad vigente entre ingreso nacional y producto nacional. Las empresas estatales cuentan, para la contabilidad del ingreso y del producto nacional descrita, como cualesquiera otras empresas que han sido conglobadas en la gran empresa nacional; pero el gobierno de un país, rigurosamente hablando, no necesita erigir empresas propias, le basta ordenar determinado tipo de artículos o servicios a la gran empresa nacional ya existente.

Naturalmente, no todo lo que ésta produce en un año es consumido por la población ese año; se produce más de lo que se consume, y la diferencia se llama inversión neta (una parte de lo que se produce queda como elemento componente de la gran empresa productora; si a todo lo que así queda, que se llama inversión nacional bruta, le restamos la depreciación, o sea, el desgaste que ese año se hizo de lo que ya existía, el residuo se llama inversión neta).

El ingreso nacional no es una suma igual al consumo nacional. Hay personas que, aun queriendo, no podrían gastar en consumo todo el dinero que al año reciben; ahorran una parte y así se van convirtiendo en poseedores de capital, sea como propietarios de los medios de producción (copropietarios de la gran empresa), sea como prestadores de dinero a la empresa con o sin la intermediación bancaria. En el primer caso resulta que al año siguiente recibirán ganancias; en el segundo caso resulta que recibirán intereses. Además del sueldo, si quieren seguir trabajando.

Si el empréstito de dinero a la gran empresa se hace mediante los bancos, en una forma jurídica o en otra los poseedores de capital son copropietarios

de los bancos; y como ya dijimos que los bancos son una parte de la gran empresa nacional, en resumidas cuentas los poseedores de capital son copropietarios de la gran empresa. Si los bancos no median, el préstamo se hace mediante acciones u obligaciones u otros títulos; directa o indirectamente todos ellos convierten a sus poseedores en copropietarios de las diversas empresas, es decir, de la gran empresa nacional.

Todo lo anterior son nociones elementales de teoría económica aceptadas por todos los economistas y necesarias para entender lo que significa distribución del ingreso. Hay que distinguir bien entre distribución del ingreso por una parte y distribución del patrimonio o riqueza por otro. Para calcular esta segunda habría que evaluar las propiedades existentes en un país y luego ver cómo están distribuidas entre la población; pero la evaluación es tan difícil que nadie acomete tal tarea. En cambio la distribución del ingreso anual es calculable con bastante precisión mediante la contabilidad nacional cuyos rasgos generales quedan descritos. Por ejemplo, en valores absolutos, puede uno constatar que en 1957 había en México 223.411 familias con ingreso medio mensual de 185 pesos, mientras había 134.998 familias con ingreso medio mensual de 11.592 pesos [7]. En valores relativos puede uno constatar que en 1957 el 83,9 % de las familias mexicanas recibía en conjunto solamente el 43,5 % del ingreso nacional, mientras el acaudalado 4,9 % de las familias mexicanas acaparaba el 36,6 % del ingreso nacional. O también: que hay un privilegiado 25 % de la población que acapara para sí más de 2/3 del ingreso nacional, dejando para el restante 75 % de los habitantes de México solamente 1/3 del ingreso nacional. [8]

Para calibrar la justicia o injusticia de una situación como ésta, valgámonos de una enseñanza pontificia verdaderamente enfocada sobre la realidad, verdaderamente apegada a la observación profunda de los hechos constatables. Ocurre que no se han extraído de esa enseñanza las consecuencias obvias y que parece que tales consecuencias deben alterar de raíz el conjunto mismo de la doctrina social cristiana. En el hecho descrito por el número 32 de la *Rerum novarum* (del cual vamos a partir), que es la debilidad contractual del proletario, se basa la defensa del derecho obrero de coalición, que es el eje y la novedad de la *Rerum novarum.* Con ello y con señalar que el número 59 de la *Populorum progressio*

7. Cf. Ifigenia M. de Navarrete, *La distribución del ingreso y el desarrollo económico de México.* México 1960, cuadro 10, 79-80.
8. *Ibid.*, cuadro 11, 83.

se hace enteramente solidario del número 32 de la *Rerum novarum*, lo que quiero decir es que la enseñanza pontificia de la que vamos a partir no es un punto secundario que haya sido tocado de paso y por no dejar.

> Pase que obrero y patrono estén libremente de acuerdo sobre lo mismo, y concretamente sobre la cuantía del salario; sin embargo, siempre hay ahí involucrado algo de justicia natural que es superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes...
>
> Si el obrero, constreñido por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura porque la impone el patrono o el empresario, esto es sin duda padecer violencia, contra la cual la justicia protesta (*Rerum novarum*, 32).

Si este párrafo protesta, en nombre de la justicia, contra las duras condiciones salariales que el empresario le impone al obrero, supone evidentemente que el empresario conserva para sí una parte desproporcionada de las entradas monetarias de la empresa, de las cuales debería en justicia canalizar hacia los obreros una parte mucho mayor. La contabilidad nacional de los economistas, descrita someramente arriba, nos permite darle dimensión macroeconómica a este análisis de León XIII cuya intención, por lo demás, va evidentemente más allá de los límites de una empresa particular. El hecho de que el 75 % desfavorecido de la población de un país acepte, mediante el conjunto de contratos o transacciones pertinentes, la magra porción del ingreso nacional que de hecho le está tocando, no significa en modo alguno que tal distribución sea justa. Significa, por el contrario, que al proletario le están robando permanentemente con apoyo y aprobación y sanción del sistema jurídico vigente. El ingreso nacional de un año es una suma limitada, no elástica; todo lo que crezca la porción del ingreso nacional destinada a la clase proletaria en el curso de un año, en esa misma medida disminuye la porción que le queda a la clase capitalista como intereses o como dividendos o como sueldos altos; son magnitudes complementarias esas dos porciones; cuanto la una crezca, tanto decrece la otra.

Cuanto pueda abogarse por la legitimidad en sí del régimen de salariado (esto es, del régimen según el cual unos aportan solamente su trabajo y se someten al poder decisorio de los otros, que son

los dueños de los medios de producción), supone en todo caso que ambas partes contrayentes consienten en los términos del contrato con plena libertad; si no hay esta libre aceptación, el régimen de salariado no puede legítima y lícitamente realizarse. Tal es el principio y fundamento de la *Rerum novarum*, la cual se centra precisamente sobre el derecho obrero de coalición porque sólo la coalición puede darles a los trabajadores una situación en que la posición de fuerza de los empresarios no los constriña a plegarse bajo estipulaciones salariales draconianas. Supongamos que la coalición proletaria nacional (esto es, la coalición de todos los que no son dueños de capital e instrumentos de producción) pudiera efectivamente ejercitarse. Nada ni nadie la harían aceptar una tal distribución del ingreso nacional cuyo resultado es el subconsumo y desclasamiento de los proletarios frente al sobreconsumo y fortalecimiento de los capitalistas. Si de hecho se pliega, es que sin duda «padece violencia, contra la cual la justicia protesta» (*Rerum novarum*, 32).

Una de las cosas que suelen impedir que captemos en toda su hondura la injusticia incesante de este despojo continuo, es el hecho de que, cuando los sindicatos (en las naciones donde hay sindicatos) obtienen un aumento del monto de los salarios, los empresarios recuperan alzando los precios de los artículos o servicios producidos por la gran empresa nacional y así hacen que el aumento salarial sea meramente nominal (o sea, en términos solamente monetarios), pues el público consumidor, constituido mayoritariamente por los mismos asalariados que obtuvieron el aumento, adquiere la misma cantidad de bienes y servicios que antes del aumento adquiría. Este fenómeno suscita falsamente la impresión de que el ingreso nacional de un año no es una cantidad limitada; y ya en ese instante las mentes se confunden y pierden fondo y dejan el asunto por la paz como si se hallaran frente a una especie de misterio que sólo es accesible para los especialistas. Pero no hay razón para que el razonamiento se mueva en círculo ni en confusión. Lo que hablando de distribución importa es la distribución de los bienes y servicios que cada año se producen en el país; el dinero es solamente un medio para adquirirlos; la distribución del ingreso en términos monetarios tiene importancia sólo como instrumento por el que se determina la distribución del producto nacio-

nal. Al levantar los precios, los capitalistas ejercitan su propia coalición para impedir que el aumento salarial modifique la vigente distribución del producto nacional. Si se quiere aléguese que es una coalición contra otra coalición, mas con ello se reconoce que la distribución vigente del ingreso real es únicamente efecto de la violencia que el sistema ejerce sobre los proletarios. Si éstos pudieran efectivamente ejercitar, *en función de consumidores*, el derecho de coalición que por ley natural les compete, el aumento salarial que obtienen no se dejaría convertir en meramente nominal. Efectiva y realmente crecería la porción del producto nacional que va a manos de los proletarios, e inevitablemente decrecería la porción que queda en manos capitalistas; pues el total, cada año, es una cantidad limitada. Debería ser claro que el derecho obrero de coalición afirmado enfáticamente por los papas y por todas las legislaciones modernas se vuelve nugatorio si al mismo tiempo no puede ejercitarse el derecho de coalición de los consumidores en cuanto tales.

Si se alega que el alza de precios consiguiente al alza de salarios no es decidida por coalición empresarial sino por el mecanismo de la economía misma, la configuración moral del despojo no se altera por ello: nadie podrá decir que los proletarios aceptan libremente el conjunto nacional de contratos y transacciones en virtud del cual ellos se mantienen en perpetuo desclasamiento y los capitalistas en perpetua situación de privilegio. Es la violencia institucional vigente, que los cerca por hambre, la que los constriñe a plegarse bajo el sistema.

Dejando aparte, por evidentes, la policía, el ejército, la legislación, los tribunales, cuya eficacia defensora del *statu quo* es notoria; dejando aparte eso, están los medios de comunicación social, controlados como se sabe por las clases societarias que del sistema vigente resultan favorecidas, pues la publicidad de las empresas constituye hoy por hoy una fuente imprescindible de financiamiento de los *mass media*. Estos son los que impiden que unos grupos proletarios siquiera se enteren de las iniciativas y aun de la existencia de otros en el mismo país y aun en la misma ciudad; con ello imposibilitan que se coaliguen y aun solamente que sepan que tendrían derecho de coaligarse. Las inserciones pagadas no están al alcance de los proletarios, y es pura ideología el cacareado derecho

de prensa que nuestras democracias formales dicen reconocerles a todos los ciudadanos por igual; la libertad de prensa compete de hecho al gobierno, a los empresarios, a los dueños de periódicos y a quienes tengan dinero para comprar publicidad; los demás están excluidos. Añádanse las campañas de desprestigio, difamación y desorientación que, por congraciarse con sus financiadores y/o con los gobiernos, emprenden los *mass media* contra toda iniciativa «agitadora»; ésta no dispone de los medios para lanzar en su propia defensa una publicidad remotamente equiparable. Tal situación es violencia, aherrojamiento sistemático.

Está además el sistema educativo; tanto el de las aulas como el de las ideologías y axiologías religiosas o laicas. El aparato educativo es el aparato reproductor del sistema social vigente. Mediante él se troquela a los individuos para ocupar en la maquinaria vigente el puesto que ésta necesita que cada persona ocupe. Se logra que se estime a quienes saben colocarse bien en el sistema social funcionante, y que los otros padezcan complejo de inferioridad. Se fabrican por dentro los ideales mismos de los hombres y así se patenta en la historia el tipo más perfecto de esclavitud que haya habido: el de no sólo no saber que se es esclavo, sino tener por ideal de la vida una situación que objetivamente es esclavitud.

Pero el cepo más inescapable es la necesidad de «ganarse la vida» en los términos que este sistema social impone. Así no se necesitan cadenas ni rejas; el esclavo que huya, por hambre estará forzado a retornar. Ni en matrimonio ni en supervivencia misma puede pensar si no se doblega y acata las condiciones que el sistema impone. Al hombre no le queda más alternativa que o aceptar o morirse de hambre él, su mujer y sus hijos. Este «persuasor oculto» (la expresión es de Vance Packard) es peor que todas las publicidades e ideologías porque clava su harpón en el nivel más hondo de la persona. El sistema obliga al hombre a entregarse, con todo el *pondus* existencial, a asegurar su futuro económico, a que el problema de los demás le parezca enteramente ajeno; a entregarse al espíritu calculador, a la ideología según la cual el valer de un hombre consiste en su grado de astucia para ubicarse bien en el sistema. Y eso en fuerza misma del sistema, independientemente del adoctrinamiento por publicidad y por educación y por ideología, forzosamente, para ser alguien, para poder sobrevivir,

para no ser triturado por la maquinaria social. Y a todo este rodaje infernal se le añade *momentum* con el ideal del desarrollo, sin dejar que paremos mientes en que es desarrollo cuantitativo, es decir en que significa más de lo mismo, más incomunicación entre los hombres, más aherrojamiento interior, más constricción sistemática sobre los proletarios para que acepten contratos supuestamente libres, más despojo generalizado, más violencia.

Un efecto de la educación y de la publicidad y de las ideologías atañe en forma particular a la distribución: se crea como incuestionable el convencimiento general de que quienes se ocupan en determinados géneros de trabajo deben percibir ingresos inferiores y contentarse con niveles de consumo más bajos que quienes desempeñan otro tipo de funciones. La sociedad clasista resulta así, en las mentes, canonizada como algo moralmente debido, como situación exigida por la justicia. Aunque ambos son igualmente falsos, no se confunda este convencimiento con el convencimiento medieval de que el hijo del zapatero debía ser también zapatero y el hijo de príncipe príncipe, etc., situación que los sociólogos llaman falta de capilaridad o de movilidad social. Hoy sí se puede «ascender» por la escala clasista y hasta es un ideal hacerlo. El estrago empedernido a que me estoy refiriendo es la convicción, por lo visto inextirpable aunque enteramente mitológica, de que ciertos oficios están destinados para siempre a devengar ingresos inferiores y ciertos otros son «en sí» merecedores de remuneración superior. Este convencimiento es una de las peores violencias que se le infligen al proletariado para forzarlo a acatar en el contrato de trabajo (y en su imprescindible complemento que es el múltiple contrato de compraventa de bienes y servicios de consumo) las condiciones que a la clase capitalista le convienen.

Ya hoy en varios países es suficiente la escasez de mano de obra o la creciente repugnancia por el trabajo manual, para hacer que la labor de albañilería sea de hecho pagada por hora más remunerativamente que la de un profesionista encorbatado. Si no hubiera empedernimiento de por medio, hechos de este tipo bastarían para hacer que el convencimiento susodicho se desplomara. Significan que la coalición proletaria podría legítimamente imponer una tabla de remuneraciones enteramente distinta de la que vige.

El intento de los economistas por discernir objetivamente cuánta parte del producto de la empresa es efecto del trabajo de los obreros y cuánta es efecto de los instrumentos y de la labor directiva, no sólo ha sido declarado fracasado, se ha visto además que acometía una tarea imposible. Históricamente el último intento fue el del americano John Bates Clark en 1899, después del fracaso de la escuela de Cambridge y del de la de Viena. Pero Clark vio muy bien la importancia de lo que su esfuerzo científico acometía (su libro se titulaba *Distribution of Wealth*) y fue enteramente consciente de que, si la distribución del ingreso repartido por una empresa no correspondía al «valor añadido» que cada una de las partes concurrentes había mediante su trabajo aportado a la producción, nuestra sociedad resultaba ser un «robo institucional».[9]

Bienintencionado y todo, el intento de Clark ni tuvo éxito ni podía tener éxito; la distribución de utilidades se determina por el cuadro vigente de fuerzas, no por criterios objetivos reductibles a justicia. Esto lo sabe hoy cualquier economista, sólo que la mayoría se tranquiliza la conciencia mediante positivismo jurídico, o sea diciéndose que, si el obrero acepta y firma el contrato salarial en los términos en que está formulado, lo hace libremente y no hay injusticia. Pero ese filosofúmeno es un dislate interesado, viendo como vemos el cúmulo de constricciones descaradas o larvadas a que está sometido el proletariado. La parte complementaria, es decir, el múltiple contrato de compra de bienes de consumo (del cual depende el monto *real* del ingreso), es tan «libre» para el proletario como el primer brazo de la tenaza: nadie podrá convencernos de que tenemos libertad para pagar o no pagar en el mercado lo que se cobra por un paquete de pan de caja. Eso lo determina el conjunto de los empresarios. Uno lo paga o se muere de hambre. Así es como se hace la distribución del ingreso real en el país. Así es como «libremente acepta» el 80 % de la población que le retribuyan su trabajo con el 36 % del producto nacional mientras el acaudalado 20 % de la población se queda con el 64 % del pastel que *todos* produjimos en el año. «Esto es sin duda padecer violencia, contra la cual la justicia protesta» (*Rerum novarum*, 32).

9. Cf. L. J. ZIMMERMAN, *Geschichte der theoretischen Volkswirtschaftslehre*. Köln 1954, 126-153.

2. La propiedad diferenciante

Lo que generalmente no se ha visto es que la propiedad privada, en la medida en que constituye clases sociales dispares, no puede llegar a existir sino como resultado de esa coactiva distribución del ingreso contra la que los pontífices en nombre de la justicia protestan. La distribución de la propiedad es simplemente distribución del ingreso acumulada.

Las personas de alto nivel de ingresos, no pudiendo gastar en consumo todo el dinero que anualmente perciben —o no queriendo, que para el caso da lo mismo— ahorran una parte de su ingreso. Y esa parte se convierte en capital en una u otra forma: sea que esas personas presten a los bancos a cambio de intereses, y los bancos a su vez a los empresarios; sea que las personas mismas inviertan sus ahorros en bienes de producción que ellas empresarialmente manejan; sea que compren acciones u obligaciones; sea que directamente ellas presten a las empresas. En todo caso nótese bien: ni un gramo del capital que hoy existe podía haber nacido si los proletarios de nuestros países hubieran efectiva y realmente podido ejercitar su derecho natural e innegable de coalición obrera y consumidora. Fue la violencia la que impidió que lo ejercitaran; la violencia institucional, legal, jurídica, pseudo-moral, cultural, etc. Y así se sigue formando la propiedad, no sólo la de los medios de producción sino también la de los palacetes, la de las fincas privadas para vacaciones, la del ajuar que distingue, toda la diferencia patrimonial en que consisten los contrastes sociales y la sociedad clasista.

Cuando empezó el plan Marshall para la Alemania occidental consumida por la guerra, Nell-Breuning planteó el problema: ¿quién va a pagar esos empréstitos americanos? Evidentemente el pueblo consumidor, pues las empresas recaudarán a través de los precios el dinero necesario para pagarles a los americanos. Pero al final de la reconstrucción ¿quién será el dueño de las fábricas y de todo el aparato de producción? Evidentemente los Krupp y los Thyssen y en general la clase capitalista. Los bienes de producción serán

pagados por el proletariado que es trabajador y consumidor, pero pertenecerán como propiedad privada a un puñado de familias. Sobrevino el milagro alemán, como se llamó, y efectivamente en 15 ó 20 años se reconstruyeron con creces las industrias, las cadenas comerciales, las flotillas de automóviles y camiones de transporte, los bancos, etc. Todo eso lo pagó el proletariado arrostrando precios abultados para adquirir artículos y servicios que podían haberle costado muchísimo menos. Todo lo pagó el proletariado, y nada de ello pertenece al proletariado. La propiedad es un robo. Legalizado, institucionalizado, culturalizado, canonizado. Pues eso que, como en probeta, pudo observarse en 15 ó 20 años de historia alemana, es exactamente lo mismo que ha sucedido y sigue día a día sucediendo en la luenga historia secular de occidente entero. Lo único pasmoso es que los papas y los moralistas católicos no lo hayan visto, pese a que contaban con el presupuesto lógico necesario: la negación del positivismo.

Inútil objetar apelando a los capitales que existían desde antes de la industrialización. Surgieron o del comercio (directa o prestamistamente), y las empresas comerciales cometían respecto de sus obreros y consumidores el mismo despojo que hemos dicho; o se amasaban mediante plantaciones con trabajo de esclavos; eran dinero robado a los esclavos junto con su libertad; nadie puede pensar en legitimar las fortunas que surgieron de plantaciones o minas o encomiendas esclavistas. En cuanto a las famosas «cosas de nadie» («titulus occupationis rei nullius»), es claro que no podían convertirse en capital propiamente dicho sin entrar en el mecanismo de la violencia que llamamos mercado, sea el mercado de consumo, sea el de trabajo, sea en ambos. Quedaría el derecho de conquista, pero afirmarlo sería tanto como afirmar el derecho del más fuerte y abandonar así toda diferencia entre derecho e injusticia. La buena fe con que los sujetos mismos hayan procedido, engañados por el derecho positivo del país o de la época o de la costumbre, no puede aducirse sin profesar positivismo jurídico, es decir sin profesar que la ley en turno es la que decide qué cosa es buena y qué cosa es mala; mas en ese caso tampoco cabe denunciar injusticia hoy, pues el 99 % de la explotación actual es conforme a la ley. Que una diuturna posesión indisturbada constituya derecho, lo inventaron esos mismos posesores queriendo precisamente proseguir indisturbados; dicen que «se seguirían en la sociedad males irreparables si no hubiera prescripción», pero ésa es la manera de hacer precisamente irreparables la injusticia y el despojo

que ellos o sus antepasados cometieron con el resto de la sociedad. Los males a que aluden se reducen a la turbación del orden y de la seguridad y de la paz; ahora bien, el orden y la seguridad y la paz son ciertamente un buen fin, pero el asunto que nos ocupa no es una cuestión amoral de mera eficacia de medios a fin como si pudiera legítimamente emplearse cualquier medio para realizar el orden y la seguridad y la paz y como si la relevancia moral de los medios no debiera tenerse en cuenta. Es un puro conservadurismo interesado el sostener que el despojo y la injusticia hayan de permanecer irreparables con tal que se obtenga la paz. La paz es muy buena cuando está fundada en la justicia (cf. Is 32, 17), no cuando sirve para hacer irreparable la injusticia.

Llamamos propiedad diferenciante sea a la propiedad de los bienes de producción que una pequeña parte de la población posee y de que está privado el proletario, sea a las cosas de uso en que se visibiliza el contraste social. No basta afirmar que toda la propiedad diferenciante hoy existente es *de hecho* resultado del despojo; hasta ahí estaríamos censurando posiblemente sólo «los abusos» de una cosa que «en sí» podía haber sido y puede ser buena. Además de la cuestión *de facto*, existe la cuestión *de iure*: la propiedad diferenciante *no podía ni puede* llegar a existir sino mediante la violencia y el despojo, por tanto no puede haber legítima propiedad diferenciante (si exceptuamos los premios de lotería, en la medida en que todos los que participan en el sorteo aportando el monto de un billete, con verdadera libertad consienten en que sólo uno de ellos resulte beneficiado).

Lo que impresiona es la manera rara con que generalmente se ha planteado la cuestión *de iure*. Consiste en esencializar, destemporalizar, prescindir del origen histórico de la propiedad (para evitar remordimientos, no hay como prescindir del pasado). Como si la cuestión se resolviera mirando lelamente el concepto de propiedad por un lado y el de legitimidad por otro, para descubrir que el uno no contradice al otro y concluir que por tanto la propiedad no es intrínsecamente mala. Eso no es hablar de la propiedad sino de una representación mental que nos da la gana de afirmar que es la esencia de la propiedad. Los propugnadores de un tal método estarían dispuestos a conceder que todas las realizaciones extramentales de la esencia analizada han sido, de hecho, malas; pero ase-

veran que eso no afecta en nada a la esencia misma, la cual puede «en sí» ser buena. Pues vaya un procedimiento: la realidad que constituye el dato empírico a examinar sería siempre reconocidamente mala, pero el extracto conceptual que de todas esas realizaciones extramentales abstraen resulta bueno «en sí»; ¿no basta este hecho para hacer patente que un tal extracto no corresponde a la realidad?

Aquí se ve a las claras de dónde proviene un método semejante: si se prescinde de la historia como único origen *posible* de la propiedad, no se plantea la cuestión decisiva sobre si la propiedad diferenciante *puede* llegar a existir sin violencia y despojo. Cuando se prescinde de la cuestión histórica, el problema de la posibilidad de legítima propiedad se reduce a asunto meramente esencialista: las esencias parecen bajadas verticalmente desde un mundo platónico; la propiedad no tiene génesis, no es producto de la historia. De los griegos nos llegó una tal mentalidad, y ya Marx la estigmatizaba en los economistas clásicos: «La economía política parte del hecho de la propiedad privada; no nos lo explica» (Manuscritos de 1844). Esto mismo es lo que hace el moralista heredero de los griegos: habla de la propiedad con el presupuesto explícito o tácito de que fue bien adquirida. Ya con ese presupuesto, todas sus elucubraciones son muy lógicas y coherentes, y con ello cree estar captando la propiedad «en sí», la esencia misma de la propiedad, y no sus abusos contingentes y anecdóticos. Ahora bien, el verdadero problema es completamente diferente: ¿si la propiedad diferenciante no fuese adquirible sin esos mentados abusos contingentes y anecdóticos que se reducen a violencia y a despojo?

En realidad la acumulación de capital en pocas manos no pudo ni puede obtenerse sin violencia institucional ejercida sobre los salarios y sobre los precios. El resto de la población no accedería libremente a someterse a ese desclasamiento. Si se ha plegado bajo la serie de contratos implícitos o explícitos ahí involucrados, ha sido porque no le quedaba otro remedio (es decir, por violencia) y/o porque las ideologías y la educación y los medios de comunicación de las respectivas épocas le han hecho ignorar aun la existencia de otras posibilidades (es decir, por la violencia del engaño).

3. Testimonio bíblico y patrístico

Desde por lo menos el siglo VI de nuestra era se ha excluido sistemáticamente de la consideración teológica y moral un hecho brutal: al «dar limosna» la Biblia lo llama «hacer justicia».

Para sólo citar algunos de los pasajes que se han resistido a toda tergiversación, véase Prov 10, 2; Tob 4, 10; 12, 9; 14, 11; Dan 4, 24 y Mt 6, 1-2. No son los únicos pero éstos son inequívocos. Cuando nuestras traducciones occidentales escriben ahí «limosna», no lo hacen de mala intención, pues efectivamente se trata de lo que hoy entendemos por limosna y ellas traducen para el hombre de hoy; pero el original dice «justicia». Añádase Sir (=Ecl) 3, 30; 7, 10; 12, 3, cuyo original hebreo ha venido a conocerse sólo recientemente; los siglos anteriores lo conocían únicamente por la traducción griega que, como nuestras modernas versiones, dice «limosna». Con la misma certeza habría que elencar también Sal 112, 3. 9, pues es dogmatismo de Arthur Weiser y de H. J. Kraus el querer interpretar la justicia (*s*^{e}*dâqâh*, en hebreo) de esos dos versículos como fidelidad-a-la-alianza; tal dogmatismo cree que la Biblia no conoce más tema que la alianza; como veremos en las páginas 169-171, la teología aliancista pertenece a una época relativamente tardía dentro del antiguo testamento. En el salmo 112, lo mismo que en los otros pasajes citados, la Biblia llama «justicia» a lo que nosotros llamamos «limosna».

Algunos exegetas han querido quitarle peso a este hecho apoyándose en la circunstancia de que los traductores griegos del antiguo testamento, los famosos Setenta, ocasionan alguna confusión traduciendo la justicia (*s*^{e}*dâqâh*) unas veces por *eleemosyne* (limosna), otras por *éleos* (compasión) y otras por *dikaiosyne* (justicia). Pero, en primer lugar, esa circunstancia meramente traductoria no tiene por qué distraernos del hecho, desconcertante para occidente, de que la Biblia original a obras que nosotros estimamos de sola caridad y supererogación las califica como obras de justicia: es la misma *s*^{e}*dâqâh* que toda la Biblia ve transgredida cuando no se le paga su salario al obrero: véase, por ejemplo, Jer 22, 13. Y en segundo lugar esa circunstancia traductoria, en vez de quitarle peso al hecho brutal susodicho, lo pone mayormente de relieve: significa que aun a los Setenta los desconcertó.

Para la Biblia original se trata, en el acto que occidente llama limosna, de restituciones que alguien hace de lo que no es suyo. Y los padres de los primeros siglos de cristianismo lo vieron con claridad meridiana:

> Dime, ¿de dónde te viene a ti ser rico?, ¿de quién recibiste la riqueza?; y ése ¿de quién la recibió? Del abuelo, dirás, del padre. ¿Y podrás, subiendo el árbol genealógico, demostrar la justicia de aquella posesión? Seguro que no podrás, sino que *necesariamente su principio y su raíz han salido de la injusticia.* [10]
> No digas: gasto de lo mío, disfruto de lo mío. En realidad no es de lo tuyo sino de lo ajeno. [11]

Jerónimo comenta así la expresión de Jesucristo: «dinero de injusticia» (Lc 16, 9):

> Y sabiamente dijo: «con el injusto (dinero)», pues *todas las riquezas descienden de la injusticia* y, sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece a mí que es verdaderísimo aquel proverbio común: *«El rico o es injusto o es heredero de un injusto».* [12]

Basilio el Grande piensa de la misma manera:

> ¿Es que se va a llamar ladrón al que desnuda al que está vestido y habrá que darle otro nombre al que no viste al desnudo pudiendo hacerlo? Del hambriento es el pan que tú retienes; del desnudo es el abrigo que tienes guardado en el armario; del descalzo es el calzado que se está pudriendo en tu poder; del necesitado es el dinero que tienes enterrado. [13]

Ambrosio enseña lo mismo en fórmula de precisión insuperable:

> No le regalas al pobre una parte de lo tuyo, sino que *le devuelves algo de lo que es suyo.* [14]

10. JUAN CRISÓSTOMO, *In 1 Tim*: PG 62, 562-563. El subrayado es nuestro.
11. *Ibid., In 1 Cor*: PG 61, 86.
12. JERÓNIMO, *Carta 120*: PL 22, 984. El subrayado es nuestro.
13. BASILIO, *Homilía sobre Lc*: PG 31, 277.
14. AMBROSIO, *De Nabuthe*: PL 14, 747. El subrayado es nuestro.

Prodigios de subterfugio y de tergiversación han necesitado los defensores de la propiedad para eludir la embestida de una tradición tan inequívoca y tan constante que no hace más que serle fiel a la sagrada Escritura. Pero ninguna sutileza es capaz de escamotear estas enseñanzas explícitas de Ambrosio y de Agustín:

> Dios quiso que esta tierra fuese común posesión de todos los hombres y a todos les ofreció sus productos, pero la avaricia repartió los derechos de posesión (*avaritia distribuit iura possessionum*).[15]
>
> *Iustitia est in subveniendo miseris*: socorrer a los necesitados es justicia.[16]

Los apologistas del *statu quo* atribuyen a imprecisión de predicadores esta tradición incontrovertible, pero con el mismo derecho habría que suprimir, junto con la Biblia, toda tradición patrística, pues las expresiones que brevemente hemos recorrido no tienen de imprecisión absolutamente nada; por el contrario manifiestan, por parte de los padres citados, la más clara intención de formular un pensamiento perfectamente deliberado. Al cristianismo le ha llegado la hora de romper con una larga cadena de hipocresía y de colusión con los poderes constituidos, para decidir si su mensaje va o no va a ser el mismo de la Biblia.

De nada sirve decir que «dinero de injusticia» no puede significar que la injusticia le es inherente como una cualidad, como el peso o el color, al dinero, y que por tanto no entendemos qué quiera decir con ello Jesucristo y que vale más dejar el asunto en paz. Es evidente que Cristo no quiso decir eso, o Lucas en su caso, por la sencilla razón de que ni Cristo ni Lucas eran discípulos de Aristóteles. La expresión en cuestión debe entenderse en el contexto de una sociedad dividida entre ricos y pobres. «Bienaventurados los pobres» (Lc 6, 20) y «¡Ay de vosotros los ricos!» (Lc 6, 24) no son expresiones que bendigan al hecho físico de no tener dinero y maldigan al hecho físico de tener dinero, como tampoco pretenden eso las numerosas expresiones del salterio y de los profetas en favor de los pobres y en contra de los ricos. Los términos «rico»

15. AMBROSIO: PL 15, 1303.
16. AGUSTÍN, *De trinitate*: PL 42, 1046.

y «pobre» son correlativos, y lo que la bienaventuranza y la maldición correspondiente atacan es precisamente la diferencia; ésta no le parece a Lucas (o en su caso a Cristo) que se pueda justificar; es «dinero de injusticia», pues, como muy bien entendió Jerónimo en el párrafo citado, «todas las riquezas descienden de la injusticia. ...El rico o es injusto o heredero de un injusto». Jesús ben Sirac que en 5, 8 emplea «riquezas injustas» en el mismo sentido de Lc 16, 9 (y no, por cierto, en sentido determinativo, para dar el cual necesitaría decir: *toîs chrémasin toîs adíkois*, con artículo), apunta con asombrosa perspicacia la misma explicación:

> Por amor a la ganancia pecaron muchos,
> el que trata de enriquecerse desvía la mirada.
> Entre hendidura de piedras se clava estaca,
> entre la compra y la venta se introduce el pecado.
> (Sir 27, 1-2)

Que no se nos diga que los autores bíblicos no entendían de economía; éste es el mismo Sirac que en 3, 30; 7, 10; 12, 3 en el original hebreo llama justicia a la limosna. La convicción de fondo es que la propiedad diferenciante, lo que hace que unos sean ricos y otros sean pobres dentro de la misma sociedad, no podía obtenerse con verdadera aquiescencia de los que resultan desclasados, no podía ni puede adquirirse sin violencia y despojo. La maldición de los ricos en Lc 6, 24 y la expresión «dinero de injusticia» en Lc 16, 9 se basan en la misma convicción. Si no, es del todo incomprensible el programático grito de combate que al principio de su evangelio pone Lucas nada menos que en labios de la madre de Jesús: «A los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió sin nada» (Lc 1, 53). Lo que generalmente se hace es relegar este versículo entre lo incomprensible, pero tal alternativa resulta muy poco científica. Es evidente que la frase en cuestión supone una determinada convicción acerca de la injusticia de las riquezas diferenciantes, esto es, de las riquezas que, dentro de una misma sociedad, constituyen a unos hombres en una clase y a otros en otra. La convicción subyacente no puede ser sino la que venimos diciendo: es imposible que esas riquezas hayan sido adquiridas sin violencia y despojo. Para eludir tal conclusión sobre el convencimiento que está en el fondo de todos estos pasajes bíblicos, habría

que afirmar que no se refieren a todo tipo de riquezas diferenciantes sino sólo a las mal adquiridas y con ello implican que las puede haber bien adquiridas; pero la fuerza misma de los textos está en la universalidad intencional de sus expresiones, en su no-distinción, en que precisamente no aceptan que distingamos: «Más fácil le es a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios» (Mc 10, 25; Mt 19, 24; Lc 18, 25). Imposible interpretar esto como dirigido contra la distribución que *de facto* vige de la propiedad diferenciante y no *de iure* contra la propiedad diferenciante en cuanto tal. Imposible interpretarlo como dirigido contra los abusos y no contra la propiedad diferenciante en sí misma.

Los esfuerzos de algunos exegetas modernos por negar la autenticidad de este último *logion* (Mc 10, 25 y par.) en labios de Cristo, sólo demuestran cuánto influye en la labor interpretativa el *status* que la civilización occidental le brinda al teólogo y al cristianismo mismo como religión oficial. De toda esa enseñanza únicamente quieren retener como núcleo original el versículo Mc 10, 26 que en sustancia dice: ¡cuán difícil es salvarse! Y entonces tienden a hacernos creer que 10, 25 es una mera ejemplificación como cualquier otra, más o menos inventada por la predicación comunitaria premarquiana, a la cual no tenemos por qué tomar muy a la letra. Pero con esta maniobra se pone la exégesis a transgredir los principios metodológicos que ella misma científicamente ha elaborado a través de muchos decenios de trabajo meritorio. En efecto, la imposibilidad absoluta de salvación para los ricos es precisamente algo que ninguna comunidad primitiva (anterior al año 70, pues el evangelio de Marcos se escribió el 70 ó 71) se hubiera atrevido a afirmar si no fuera basándose en la autoridad misma de Jesucristo. En cambio, «cuán difícil es salvarse» es una generalidad teológica perfectamente inventable por cualquier comunidad o por cualquier redactor de esa época o de otra cualquiera. Por eso los más serios exegetas modernos, desde el fundamentalista J. Jeremias [17], el autorizado W. Grundmann [18], hasta los más extremosa-

17. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*. Estella - Salamanca ²1971, 237.
18. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*. Berlin ⁴1968, 213 s.

mente exigentes Bultmann [19] y Norman Perrin [20] sostienen que Mc 10, 25 es frase auténtica de Jesús histórico.

De suerte que las expresiones de Lc 1, 53; 6, 24 y 16, 9 podrán ser, en cuanto a la mera formulación, propias de Lucas o de su tradición prerredaccional; pero en cuanto al contenido nos transmiten con toda fidelidad el pensamiento mismo de Cristo, que conocemos por Mc 10, 25 y por otros pasajes igualmente auténticos como Mt 11, 5-6 (Lc 7, 22-23), Lc 6, 20, etc.

Con ello podemos volver a nuestro punto de partida: el hecho de que la riqueza diferenciante sea inadquirible sin violencia y despojo, es lo que la Biblia presupone en sus acerados anatemas contra los ricos, y a ello mismo se debe que el dar limosna no constituya más que restitución de lo robado y por eso la Biblia la llama justicia. Adviértase que así la llama también el nuevo testamento. En efecto, Mateo no deja margen para dudas cuando explícita y temáticamente trata de precisar en qué consiste la justicia, esto es, en qué consiste que unos sean justos y otros no: Mt 25, 31-46: «los justos» (v. 37 y 46); «e irán éstos al tormento eterno, y los justos en cambio a la vida eterna» (v. 46). Todo está en dar de comer al que tiene hambre, de beber al que tiene sed, de dar casa a los sin techo, ropa a los desarrapados, etc. La lista figura cuatro veces para que no haya equívocos; es difícil inculcar con mayor ahínco un criterio definitivo y único para discernir entre los justos y los injustos. Y que esta justicia no puede reducirse sin tergiversación a alguna «virtud» o supererogación, se ve por la suerte que se les depara a quienes no la realizan: ¡Malditos, al fuego eterno que estaba preparado para el diablo y sus ángeles! (v. 41). Todas ésas son las obras que occidente llama de caridad en sentido contrapuesto a la justicia; un error metodológico frecuente consiste en creer que la discrepancia es verbal, o explicable por la pretendida imperfección de la moral bíblica que no sabría distinguir entre justicia y caridad. La discrepancia es un hecho sólido e inequívoco; el tachar de primitivos a los autores bíblicos es ya un juicio de valor, no trabajo de objetividad exegética; lo que está en cuestión

19. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen [6]1964, 110.
20. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*. London 1967, 143.

es precisamente esa pretendida superioridad de la moral occidental sobre la bíblica, pero basarse en ella para reducir el pensamiento bíblico al occidental constituye un método anticientífico como pocos, pues impide ver la diferencia que vige entre el pensar y desear del investigador y el de los autores estudiados.

Decíamos, pues, que cuando la Biblia llama justicia a lo que en la cultura occidental se llama limosna, es porque la propiedad que diferencia al rico del pobre le parece inadquirible sin violencia y despojo, como con entera lucidez entendieron los santos padres. La dependencia causal de la distribución de la propiedad respecto de la distribución del ingreso nos había obligado, por pura ciencia económica, a la misma conclusión. Pero sería erróneo pensar que este hecho económico mismo se les escapaba a los autores bíblicos. El pasaje de Sir 27, 1-2 que acabamos de citar es de una clarividencia manifiesta: se refiere a quien trata de enriquecerse precisamente mediante la ganancia y señala cómo esa ganancia se introduce entre la compra y la venta; cuando en 3, 30; 7, 10 y 12, 3 llama justicia (*s[e]dâqâh*) a la limosna, no muestra sino perfecta congruencia de pensamiento sobre el hecho económico a que aludimos y que, por cierto, se les escapó a los moralistas y juristas occidentales.

De la misma ganancia abomina Jeremías en 22, 17 después de describir en el versículo 14 el palacete de lujo que, indudablemente con ella, ha construido el rey Joaquín. Por eso ha podido el profeta, en el versículo 13, decirnos con qué material se edifica esa propiedad: «Ay del que construye su casa con no-justicia, y sus pisos con no-derecho». La ganancia es, como nos lo hace ver la teoría económica, concretización tangible de la diferencia de ingresos. Jeremías ve con toda claridad cómo de ahí va surgiendo la propiedad. Nos referimos a la propiedad que hemos llamado diferenciante.

Amós es igualmente penetrante en estas relaciones causales, con la ventaja de que no alude a persona alguna en particular y se refiere, por tanto, al sistema mismo:

> Porque pisoteáis al indigente y le quitáis porciones de su trigo,
> casas de sillares construisteis pero no las habitaréis,
> viñas selectas plantasteis pero no beberéis su vino (5, 11).

Reuníos sobre el monte de Samaria
y contemplad el tráfago dentro de ella,
las opresiones en medio de ella.
No supieron obrar con rectitud —oráculo de Yahvé—
los que acumulan violencia y despojo en sus palacios (3, 9-10).

He ahí, pese a todas las apariencias de brillantez y lujo, cuál es la verdadera consistencia de las propiedades de los ricos: violencia y despojo. Sus palacetes y todo aquello que los constituye a ellos en una clase diferente del resto de la población, son para Amós opresión concretizada, materialización amontonada de violencia y de despojo. En la amenaza del castigo que conmina, Amós es consciente de anunciar justicia elemental. Porque pisoteaban al pobre y le quitaban porciones de su trigo, por eso pudieron edificar casas de sillares, pero no las habitarán, pues llega el día de la justicia.

A esa misma consistencia de la propiedad diferenciante alude Miqueas contemplando en su conjunto las mansiones y edificios que son Jerusalén:

Vosotros que abomináis el derecho
y torcéis la rectitud,
edificando con sangre a Sión
y a Jerusalén con injusticia (3, 9-10).

El capítulo 2 de Habacuc [21] dispara contra la ganancia tanto su segunda (v. 6 b-8) como su tercera estrofa (v. 9-11), y al final de ésta escucha clamar los muros y las vigas de las casas que con aquellos materiales habían sido construidas:

Gritarán las piedras de los muros,
las vigas de leño responderán (2, 11).

Y prosigue retomando las expresiones de Miqueas:

Ay del que construye la ciudad con sangre
y funda la capital con injusticia (2, 12).

21. Cf. el comentario y traducción de Karl Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*, en ATDeut 25, [6]1967, 41-48.

Es inútil alargar más la lista de testimonios bíblicos. Hace treinta años no faltaba quien intentara explicar por el origen campesino y antiurbano de los profetas esta unánime captación de la esencia de la propiedad diferenciante; hoy la exégesis científica rechaza tales escapatorias interpretativas de que está llena la historia del cristianismo. Toda explicación anecdótica o psicológica queda aquí fuera de lugar, pues en los anatemas proféticos hay penetración lúcida de la originación económica de la riqueza patrimonial en la ganancia. Aparte de que Isaías y Oseas piensan de la misma manera que los demás profetas y no son campesinos sino ciudadanos; Isaías, incluso, orgullosamente de capital.

Antes de que el cristianismo se comprometiera con los sistemas sociales vigentes, o sea, hasta el siglo IV o V, nunca hubo tergiversaciones ni evasiones frente al testimonio bíblico sobre el origen inescapablemente injusto de la propiedad diferenciante. Los pasajes patrísticos que hemos aducido lo prueban hasta la saciedad.

Al iniciar este capítulo advertí que la defensa que las encíclicas papales hacen de la propiedad privada no puede alegarse para tachar de heterodoxia lo que aquí sostengo, pues como han demostrado Allaz y Bigo, las encíclicas entienden por propiedad una cosa completamente distinta. Añado ahora, aunque ya lo toqué de paso, que los papas en toda esa defensa evidentemente presuponen esto: con tal que la propiedad haya sido legítimamente adquirida. La doctrina pontificia tocante a la propiedad se mueve entonces ya en otro nivel, en el cual lo que llevo expuesto no se mete para nada; pero toda esa doctrina queda condicionada a la cláusula implícita: con tal que la propiedad haya sido legítimamente adquirida.

Si se me objetare que los papas suponen que existe de hecho propiedad legítimamente adquirida, respondo que en todo caso no es eso el objeto de su actividad enseñante sino una suposición; sus enseñanzas, por tanto, no prejuzgan la posibilidad de demostrar que dicha suposición es falsa. Tanto el ulterior avance de la ciencia económica como la intelección que del asunto muestran tener la Biblia y los santos padres prueban que efectivamente es falsa.

4. ¿LICITUD DEL RÉGIMEN DE SALARIADO?

Pero la falsedad de dicha suposición pone en cuestión a toda una serie de tesis conservadoras que hay dentro de la enseñanza social católica. Tarde o temprano la profundización de los diversos elementos de ésta tenía que poner al descubierto la contradicción que siempre estuvo latente entre el conjunto de genuinas intuiciones de la realidad social y las otras, que son precisamente las tesis condicionadas por la suposición susodicha.

Una de ellas, por ejemplo, era la licitud del régimen de salariado, o sea, del sistema social en el cual unos hombres son dueños del capital y de los medios de producción mientras otros no aportan a la producción más que su propio trabajo. Planteado el problema en términos esencialistas, es decir destemporalizándolo y deshistorizándolo, no parecía haber contradicción entre, por un lado, el contrato salarial convenido por ambas partes y, por otro, el concepto de licitud; por tanto, se deducía que el régimen de salariado no es en sí malo.

Pero si ya esos capitales que colocan a un hombre como propietario frente a otro, que es mero proletario, son producto de la violencia y del despojo que los antepasados del primero cometieron sobre los antepasados del segundo, toda la cuestión neoescolástica sobre si el contrato salarial es en sí intrínsecamente malo o no, es una cuestión que llega tarde. Lógica y esencialistamente hablando, puede ser inobjetable; pero no es inobjetable su presupuesto: que esos capitales fueron legítimamente adquiridos; éste es el asunto fundamental que los tratadistas neoescolásticos no examinan. Añádase que toda la doctrina pontificia sobre la licitud en sí del contrato salarial evidentemente supone que en el pactarlo haya verdadera libertad por ambas partes; si esta condición no se cumple, toda la ulterior disquisición se nulifica; ahora bien, la coacción atroz ejercida por el sistema social vigente ha sido descubierta por los sociólogos, psicólogos, antropólogos y economistas después de que la neoescolástica dictaminó sobre el asunto. Nunca

había existido un sistema socio-cultural cuyo refinado poder constrictivo atenazara al hombre en estratos tan hondos de la psique, como el sistema capitalista: no sólo le hace creer que es libre, sino además hace que erija en ideal de su vida el insertarse en el sistema y ayudarle a funcionar; en los esclavos de la antigüedad había por lo menos la libertad interna que consiste en saberse esclavos; por lo menos con esa partecita del alma eran libres. Hoy puede el sistema dejar físicamente sueltos a sus esclavos, porque los sabe psicológica e ideológicamente sujetos; si por casualidad escaparan, no les quedaría más remedio que retornar, pues es el único modo de sobrevivir.

Pero al hacer estas aclaraciones no pretendemos disculpar a los autores y consejeros de la doctrina pontificia. Un sentido elemental de justicia, que habrían podido beber en la Biblia, los hubiera convencido de que ningún grupo humano acepta libremente términos contractuales cuyo resultado es desclasamiento social del grupo frente a otros hombres que del contrato resultan cada vez más una clase favorecida y privilegiada. La sola frase de Jesucristo sobre los ricos y el camello por el ojo de la aguja les debía hacer sospechar que se movían sobre inconscientes presupuestos enteramente distintos; que a los ojos de la Biblia la sociedad dividida en clases es mala en sí misma, no por causa de las esencias, sino porque es absolutamente imposible que llegue a existir sin la violencia y despojo que un grupo ejerce sobre todo el resto de la población.

La cuestión de si los obreros tienen o no derecho natural de entrar como socios y no simplemente como asalariados en el contrato con la empresa, se planteó en ética social esencialistamente, lo cual significa: suponiendo legítimamente adquirida por los empresarios la propiedad de los bienes de producción, propiedad que los coloca como dueños frente a la masa de trabajadores que no poseen más que fuerza de trabajo. Esa suposición condiciona todo lo que los tratadistas elucubraron relacionando conceptos, definiciones y esencias; una vez demostrada falsa, nulifica por completo las conclusiones de tal elucubración. Se podía también haber llegado a la misma nulificación tomando en serio el derecho natural de coalición afirmado por la *Rerum novarum*, pues la más elemental ética social sostiene que, para que el contrato meramente salarial sea lícito, se requiere que ambas partes contrayentes lo acepten

con verdadera y auténtica libertad. Sólo ceguera intelectual puede aseverar que la masa proletaria acepta con verdadera libertad el sistema de salariado, en el cual consiste por entero el sistema socioeconómico occidental. La actual masa proletaria se pliega porque no le queda más remedio si quiere sobrevivir, y porque la maquinaria educativa, legal, religiosa, ideológica y de medios de comunicación le impide incluso saber que tendría derecho de rehusarse; se pliega, no acepta libremente el seguir siendo proletaria pudiendo ser, no sólo tan dueña, sino más dueña del aparato de producción que los empresarios. Para acceder a trabajar, la coalición obrera podría exigir que la propiedad de producción pasara a sus manos; si no lo exige, es porque la violencia entera de la civilización occidental se lo impide; el contrato meramente salarial es el único camino que ésta le deja abierto, haciendo que o ignore siquiera la existencia de los otros o se muera de hambre si echa por ellos. Suponer entonces que el contrato salarial es libremente aceptado por el proletario, denota sólo cuán inconscientes son los tratadistas, de la docilidad con que obedecen a las directivas del sistema vigente. No se dan cuenta de que ellos mismos coproducen esa violencia cuya existencia nulifica las conclusiones de sus elucubraciones, pues condición para la validez de éstas es que no exista esa violencia.

La negación que Pío XII hizo del derecho natural de participación obrera en las ganancias, en la gestión y en la propiedad [22], apela a la naturaleza del contrato salarial y a la naturaleza de la empresa que no es de derecho público sino de derecho privado. Pero evidentemente está suponiendo que los proletarios acceden libremente al contrato salarial y que la propiedad privada del capital y medios de producción en que consiste la empresa fue adquirida legítimamente. Pío XII se habría ofendido si alguien pensara que no eran ésos sus presupuestos obviamente sobreentendidos; y de la misma manera habría reaccionado el padre Gundlach, que era quien le componía entonces sus discursos en materia social y jurídica. Mas cuando la defensa del régimen salarial se fortifica contra

22. Discurso del 7 de mayo de 1949: AAS (1949) 283; discurso del 3 de junio de 1950: AAS (1950) 485; discurso del 31 de enero de 1952: L'OssRom (1 de febrero de 1952).

la irrupción de la justicia distributiva apoyándose en la naturaleza *contractual* de la empresa, deja con ello entrar precisamente el caballo de Troya. La naturaleza del contrato exige que no haya ni constricción ni engaño; ahora bien, el sistema social vigente en la sociedad entera es el que hace que en los contratos pertinentes haya tanto constricción cuanto engaño; o mejor: tanto más constricción, cuanto menos eficaz resulte el engaño.

El método mental es el que les falla a los tratadistas en toda esa argumentación: aíslan conceptualmente la empresa en virtud de de-finiciones que precisamente abstraen de la realidad social e histórica esa empresa o trozo de lo real; así abstraída y pre-scindida de la realidad, no es extraño que no vean en ella el efecto de la sociedad histórica circundante. Han creado una ilusión mental expresamente aislada de la sociedad real, y entonces arguyen diciendo que la sociedad no la afecta. Así no pueden ver que la evaluación de los diversos aportes que dentro de la empresa se hace está condicionada por la jerarquía de apreciaciones que vige en toda la sociedad y que está dictando ya la distribución del ingreso nacional y por tanto de la propiedad. Jerarquía de apreciaciones que es constricción y es engaño cuando persuade como de cosa indiscutible que los directivos y los dueños deben gozar mayor bienestar y situación social más elevada que los ejecutores de mero trabajo físico. Y sobre todo cuando persuade que a la colaboración productiva puede llegarse sólo mediante contrato salarial entre la clase posidente y la clase desposeída.

Toda la noción occidental de justicia y de derecho se troquela sobre el contrato de compraventa, de intercambio conmutativo. Lo cual significa que se acepta como ya no-revisable la distribución vigente y solamente se exige que las operaciones de intercambio entre los sujetos sean tales que cada uno reciba el equivalente de lo que da. Es decir, que la distribución ya vigente se mantenga como está. La moral y el derecho de occidente son por excelencia la ideología del *statu quo*. Al contrato salarial se aplicó la misma noción de justicia conmutativa, como si fuese posible evaluar a manera de mercancía el trabajo que es la vida de un hombre, como si el dedicar la única vida que tengo pudiese trocarse por todo el oro del mundo, como si hubiese de veras alguna manera de establecer equivalencias en este terreno. El abismo de inmoralidad que hay

en la idea occidental de justicia es rigurosamente insondable al erigir en ideal la profanación y humillación sistemática del ser humano.

Por lo demás, ya una simple operación de trueque de objetos, que a los griegos y escolásticos les pareció tan objetivable y hasta cuantificable que en ella basaron su noción original de justicia conmutativa, dista mucho de ser tan obvia como a ellos les pareció. Evidentemente no puede tratarse de trocar un kilo de trigo por otro kilo de trigo de la misma calidad, pues en ese caso no existiría razón para el cambio ni existiría la operación conmutativa en cuestión. Son cosas heterogéneas las que entran en la operación, y entonces la equivalencia postulada depende *de toda la jerarquía de valores* vigente en la sociedad, *del grado de necesidad* que ya pone en suspenso a la libertad sin la cual los mismos pensadores consideran que el contrato de intercambio deja de ser ejemplo normativo, *y del trabajo o esfuerzo* que se requiere para producir los objetos trocables. El grado de necesidad depende de la situación de mayor o menor holgura que el contrayente ocupe en la sociedad; con lo cual la justicia conmutativa misma trae en su seno todo el problema de la distribución, y es pura superficialidad el querer deslindar asuntos en los que sólo la justicia conmutativa sea competente y en los cuales la distributiva no debe inmiscuirse.

Cuando la mente se cierra contra la normatividad absoluta de la distributiva, lo complicado de la equivalencia postulada entre cosas no-homogéneas suele hacer que moralistas y juristas echen por el camino fácil: atenerse al precio que de hecho vige en la sociedad en el momento dado. Lo cual es abdicar. Confundir el precio-de-facto con el precio justo, es renunciar a la tarea de la moral y entregarse en brazos del positivismo: aceptar el derecho del más fuerte. Los tiempos en que el dios llamado «la oferta y la demanda» era capaz de tranquilizar las conciencias serias, son rigurosamente tiempos mitológicos. Hoy sabemos que ni siquiera el utópico y nunca existente «estado de perfecta competencia» garantizaría que los precios en él formados fuesen precios justos. Pero además sabemos cómo del mayor o menor capital de una empresa depende el mayor o menor torrente de publicidad y de «persuasores ocultos» que suscitan en favor de su producto la demanda necesaria para que suba el precio del mismo. Atenernos al precio-de-facto

o a las equivalencias admitidas por la común estimación vigente en la sociedad, sería olvidar que la sociedad está bajo la constricción de ideologías y educaciones y publicidades y hasta de fatalismos referentes a la imposibilidad de suprimir los contrastes sociales.

La operación conmutativa no es sino instrumento de la distribución. Cuando se nos dice que la justicia conmutativa consiste en que el vendedor no reciba ni más de lo que él entrega ni menos de lo que él entrega, ¿qué significan esas palabras? ¿con qué criterio saber que una cosa enteramente heterogénea a otra, es «más» que ésta o «menos» que ésta?

La fijación del salario, lo mismo que la del precio, que son las operaciones pretendidamente reservadas a la justicia conmutativa, constituyen precisamente las dos válvulas o canales por los que pasa la distribución del ingreso y por consiguiente la de la propiedad (que es, como vimos, ingreso acumulado). Pretender normarlas prescindiendo de la justicia distributiva, es hacer caso omiso de la más elemental ciencia económica.

5. Consecuencias para la teoría del derecho

Si contra lo expuesto se alega que la empresa es entidad de derecho privado y no de derecho público, lo primero que he de responder es que «por esencias» ello puede ser verdad, vistas las definiciones que se aduzcan, pero que en todo caso esa doctrina, que es la que Pío XII hace suya, indudablemente supone que la propiedad privada de la empresa haya sido legítimamente adquirida. Tanto Pío XII como Gundlach y Hürth, sus peritos, suponen eso como impepinable condición para que las relaciones esenciales por ellos afirmadas puedan aplicarse a la realidad y tengan validez efectiva en los hechos. Los medios de producción y la entidad misma que los posee como capital no pueden entrar legítimamente en el recinto reservado al derecho privado si no comenzaron legítima-

mente a ser propiedad privada. Ahora bien, históricamente es imposible que la propiedad diferenciante llegue a existir si no es mediante la violencia y el despojo.

Pero con esa terminología se está tocando uno de los problemas más candentes y centrales de filosofía del derecho: la distinción entre derecho privado y derecho público. El mayor jurista de este siglo, Hans Kelsen, ha negado a rajatabla que exista una tal distinción o deslinde [23]. Lo grave es que los juristas nazis negaron con la misma resolución dicha distinción, aseverando —muy al hilo de su despotismo— que todo asunto, por privado que pareciere, era de incumbencia gubernamental.

En derecho romano clásico, la relación o contrato entre particulares se llamaba de derecho privado; mientras toda relación, una de cuyas partes fuese el estado («status rei romanae»), era de derecho público. Para esclarecer y establecer la distinción que nos ocupa, esta explicación es la que se llama «teoría del interés en juego». Acontece, sin embargo, que hay contratos entre el estado y una agrupación particular (por ejemplo, una compañía constructora), que en teoría romana y por definición deberían ser de derecho público, pero en realidad se rigen por principios exactamente iguales a los que sirven para juzgar cualquier negocio entre compañías privadas, ni parece que se deba proceder de otra manera.

Para evitar entonces la vaguedad en que la «teoría del interés en juego» deja el asunto, se inventó la «teoría de la naturaleza de la relación», según la cual hay derecho público cuando la relación entre los particulares y el estado es de subordinación, vale decir cuando el estado actúa en su carácter de poder soberano. Pero, aun admitidas esas definiciones, objeta García Máynez con toda razón: «¿Cuándo debe el estado ser considerado como entidad soberana, y cuándo se halla en plano de igualdad con los particulares? ...¿existe un criterio firme para establecerlo?» [24]

En línea positivista es muy fácil resolver el problema sosteniendo que el estado mismo decide cuándo está actuando como

23. Cf. *Teoría general del estado*. México 1965, 105-120; y *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires [6]1968, 180-185.

24. *Introducción al estudio del derecho*. México [16]1969, 134 s.

poder soberano y cuándo no, o sea, cuándo un asunto es de derecho público y cuándo de derecho privado. Pero en línea positivista resulta mucho más lógico Kelsen afirmando que todo es derecho público, visto que el estado mismo determina cuál ha de ser la situación jurídica de cada uno de los asuntos, pues con todo rigor puede entonces considerarse que, en los asuntos que se vierten entre particulares, las personas privadas fungen como delegadas del estado al dirimir la cuestión, máxime si tenemos en cuenta que la ley y sólo la ley hace que el contrato entre particulares posea validez legal.

El temor de los antipositivistas frente a la prepotencia del estado y frente a su omnipervadencia despótica es muy justificado; nuestro siglo sabe de eso quizá mucho más que los siglos anteriores. Pero para frenar el despotismo no veo que la distinción entre derecho privado y derecho público pueda sernos de alguna utilidad si al final de cuentas es el estado mismo quien traza la línea divisoria a su talante. Y además, si los ricos me despojan diaria e impunemente mediante la distribución del ingreso, lucido resulta el tomar precauciones —y teóricas, por cierto— para evitar que el gobierno me despoje de vez en cuando.

Los antipositivistas insisten en la teoría de la naturaleza de la relación: el estado actúa en carácter de poder soberano cuando es el «bien común» lo que está de por medio. Con este precisamiento se da verdadera profundización, pues el bien común no es, como quisieran los mecanicistas, la simple suma de los bienes individuales; es una totalidad (en sentido gestaltista) en la que el todo es mucho mayor que la suma de las partes. Pero aun admitido dicho precisamiento, el problema resurge prácticamente intacto. Conviene tener en cuenta que, según las teorías jurídicas de la Revolución francesa y de su burguesía triunfante, la distribución de la riqueza era asunto que caía enteramente fuera de la incumbencia del estado y se reducía como ningún otro a purísimo derecho privado, siendo asunto de relaciones y tratos entre particulares, toda vez que al estado concierne precisa y únicamente el «bien común» en cuanto tal. Tanto la doctrina pontificia como las legislaciones occidentales se han pronunciado ya, al menos en principio, contra esta concepción jurídica de la burguesía. En efecto, la doctrina pontificia, desde su primer documento significativo que fue *Rerum nova-*

rum, sostuvo y ha seguido sosteniendo que al estado compete sin género alguno de duda intervenir en favor de los débiles y menesterosos y no permitir que el pez gordo se siga comiendo al pequeño. Y la existencia de una específica legislación laboral en los países occidentales está, con su sola presencia, demostrando que se ha aceptado que el problema de la distribución no es de derecho privado puramente, pues si lo fuese bastaría el código civil napoleónico para regular los contratos entre obrero y empresario con la misma «imparcialidad» con que regula las relaciones entre cualquier tipo de personas particulares. El hecho de que los estados se hayan decidido a crear específica legislación obrera, es ya, de buena o de mala gana, reconocer que el problema de la distribución atañe a la finalidad propia del estado en cuanto tal; en eso está de acuerdo la doctrina de los pontífices desde un principio. Igualmente ha sido generalmente admitida la función redistributiva del fisco; en la cual está implicado el mismo reconocimiento.

Pero eso significa que el estado actúa en su carácter de poder soberano cuando interfiere en la distribución. Ahora bien, con ello queda otra vez flotando en el aire la famosa distinción entre derecho público y derecho privado, que parecía perfilarse tan limpiamente mediante el concepto de «bien común», pues si la distribución del ingreso (y de la riqueza, por tanto) es problema que concierne al estado en sus funciones propias, así se reconoce que el estado actúa como poder soberano no sólo cuando defiende o promueve el «bien común» en cuanto tal.

Ante estos hechos, y en particular ante la toma de posición que, en línea de máxima y aun sin extraer las consecuencias, ha hecho la doctrina pontificia contra el confinamiento del problema distributivo en el ámbito del derecho privado, me parece fuertemente inconsecuente afirmar que la empresa es mera entidad de derecho privado. La empresa como unidad de colaboración productiva es quizá el más importante y decisivo canal por donde pasa la distribución. Siendo imposible normar los salarios y los precios por una justicia conmutativa pretendidamente escindida de la distributiva, es asimismo imposible encerrar la empresa en el distrito del derecho privado prescindiendo del derecho público.

Dicho sea todo esto a partir de realidades y adelantos ya aceptados en occidente. De buen o mal grado, abierta o tácitamente, ha tenido occidente que admitir, por lo menos en principio, que al estado y al derecho público concierne el vigilar, con criterio de justicia distributiva, una serie de operaciones que por largos y malhadados siglos se consideraban reducto exclusivo del derecho privado y de la justicia conmutativa. La Biblia va en todo esto muchísimo más lejos y más hondo que todos los juristas occidentales; para ella el derecho no se parece nada al «árbitro neutral» que la tradición grecorromana nos impuso, árbitro dizque neutral cuyo desinhibido cometido es conservar el *statu quo* doblegando por la fuerza a quien lo impugne. Para la Biblia, como veremos en el capítulo 4, el derecho consiste en lograr que por fin se les haga justicia a los pobres y oprimidos de este mundo. Todo lo contrario de la defensa del *statu quo*, la realización de la justicia no sólo lo subvierte, sino exige que lleguemos a abolir el estado y la ley. Hay en esto una coincidencia con Marx, que occidente se ha empeñado en encubrir, incluso mediante instrumental teológico.

Irrupciones asistemáticas del sentido de justicia, implícitos reconocimientos de que es inaceptable el sistema mental mismo de occidente (no digamos ya el real y efectivo), ha habido varios además de los mencionados. En primer lugar la desquiciante introducción del concepto de «justicia social» por Pío XI (*Divini Redemptoris* 52). Luego, la exhortación de Pío XI a «temperar un poco» el contrato salarial con elementos de contrato entre socios (*Quadragesimo anno* 65). La insistencia de Juan XXIII en que las empresas que se autofinancian vayan «al menos en el futuro» haciendo copropietarios a los obreros (*Mater et magistra* 75-77). La afirmación de Pablo VI a los empresarios: «Ha de haber algo profundamente equivocado, una radical insuficiencia *en el sistema mismo*, si da origen a semejantes reacciones sociales»[25]. El fundamental rechazo que la *Populorum progressio* hace en su número 26 de «la ganancia como motor esencial del progreso económico, la competencia como ley suprema de la economía».

25. Discurso a la UNIAPAC el 8 de junio de 1964: Ecclesia (Madrid) 4 de julio de 1964.

Que estos estallidos del sentido de justicia no caben en la tradición heredada de los griegos y convertida en columna vertebral de la civilización occidental, lo ejemplifica como ninguno el primero de la lista: los tratadistas sencillamente no saben qué hacer con la mentada «justicia social». No me refiero solamente a los juristas de las universidades, que prácticamente la han ignorado por completo; me refiero a los tratadistas católicos mismos. Basta presenciar las definiciones contrastantes y disparadas que de «justicia social» nos ofrecen, entre otros, Messner [26], J.-Y. Calvez y J. Perrin [27], Felipe Pitarque [28], Oswald von Nell-Breuning [29] y Pierre Bigo [30]. En el sistema mental occidental no hay lugar para la tan traída y llevada «justicia social». Aun el más elemental sentido de justicia es incapaz de entenderse y pactar con un sistema en el que la injusticia distributiva, por no ser conmutativa, se dispensa de restitución; todos los paliativos con que se quiere encubrir este absurdo destilan apologética del *statu quo*. Aun la más elemental conciencia moral de justicia se ahoga, como estrechada en camisa de fuerza, en un sistema según el cual las operaciones conmutativas pueden pensarse y normarse prescindiendo de la distribución, siendo así que la distribución del ingreso no tiene otros canales por donde pasar sino las operaciones pretendidamente conmutativas. Por eso la conciencia moral estalló postulando una desconocida justicia social, a ver si con ello rompía el cerco. Pero es inútil. Hay que escoger entre el sistema occidental y la justicia.

El problema es más de fondo. En el sistema teológico-filosófico de occidente (y sin desapercibir las diversísimas variedades) el problema social es nuevo. No sabría yo encarecer suficientemente esta constatación. Derivada de Platón y de Aristóteles, la cultura occidental —cuyo epicentro generador fue y sigue siendo la teología-filosofía «cristiana»— resultó inevitablemente aristocrática, privilegiada, incapaz de percibir la realidad más masiva e hiriente y urgente de nuestra historia. Su humanismo fue y es humanismo de pensamiento, mental, estetista. Y su «hombre» un abstracto, una esencia platónica valedera «semper et pro semper»; no la humanidad real de carne y hueso, de sangre y lágrimas y esclavitud y humillación y cárcel y hambres y sufrimientos indecibles. Cuando por fin, después de resistencias y endurecimientos milenarios, esa

26. *Das Natur-Recht.* Innsbruck [4]1960, 378-384 y 930-938.
27. *Église et société économique.* Paris 1959, 178-211.
28. *Curso de sociología pontificia.* Barcelona [3]1961, 366-369.
29. *Herders Wörterbuch der Politik*, II, 35-44.
30. *Doctrina social de la iglesia.* Barcelona 1967, 252 s.

cultura accedió condescendientemente a percatarse de que el problema social existe, tenía fatalmente que asignarle lugar de escolio, de excurso, de cuestión colateral complementaria, pasablemente marginal en el sistema; el sistema cultural se había estructurado de todo a todo prescindiendo del problema social; éste no le había hecho la menor falta para redondearse monolítico y sin grietas; le es imposible ahora encararlo en su verdadera dimensión sin desestructurarse a sí mismo por completo. Quien crea que es posible un cambio total de actitud sin cambio total de sistema mental, no sabe lo que es un sistema mental.



2. EL DIOS DE LA BIBLIA

Buscamos la manera de pensar propia de la Biblia, y si empezamos distinguiendo entre el Dios de la Biblia y los dioses cognoscibles por la filosofía, es porque de ahí depende absolutamente toda la intelección de la Biblia y el sentido de su revelación. Empero comenzar con esto tiene además la ventaja de eliminar de una vez por todas la impresión de que este libro busque hacer coincidir a la Biblia con Marx. Aquí no encontrará el lector ni un libro más sobre el tema «Dios ha muerto» o sobre la tan manida «secularización», ni un enésimo intento de «recuperar» a los ateos haciéndoles ver que, aun cuando de palabra nieguen a Dios, en el fondo lo admiten; de apologética hemos tenido en los últimos siglos más de la que hacía falta, y el ateo tiene, en mi opinión, derecho, de que lo dejen ser ateo en paz sin que le estén una y otra vez interpretando su actitud como teísmo de contrabando. Ni reduzco la Biblia a Marx ni Marx a la Biblia; ya ha habido suficientes con-

cordismos; precisamente asentamos ahora un punto fundamental en que la coincidencia no existe; cartas sobre la mesa. No pretendo demostrar nada; quiero entender lo que dice la Biblia.

Pero ello mismo me impide ahorrarle al lector la minucia técnica de la exégesis. No creo en los que dicen: ¿me podría usted resumir en pocas palabras lo que dice la carta a los romanos? Si se pudiera expresar en pocas palabras, Pablo no habría usado tantas. El lector necesitará tener su Biblia a la mano todo el tiempo; no he logrado presentarle un libro de lectura, sino un libro de estudio, y me disculpo de ello sólo en parte, pues algún día habrá que romper por fin con la creencia comunísima de que interpretar la Biblia es cuestión del ingenio del intérprete, puesto que la Escritura tiene diversos «sentidos» y cada cual adopta el que más lo «mueva» o mejor le acomode. Tal creencia ha sido divulgada por los conservadores para evitar que la Biblia revele *su* propio mensaje subversivo. Sin el recurso de esa divulgada creencia, ¿cómo habría podido occidente, civilización de la injusticia, seguir diciendo que la Biblia es su libro sacro? Una vez asentada la posibilidad de diversos «sentidos» tan aceptables los unos como los otros, la Escritura ya no puede poner en cuestión a occidente, pues si alguno de esos «sentidos» fuese capaz de hacerlo, nada nos obliga a tomarlo en serio, ya que cada cual asume legítimamente el que mejor cuadre con su estado de ánimo y complexión, y para eso están los otros. Si Mateo afirma que «los bondadosos ocuparán la tierra» (Mt 5, 5) y eso suena demasiado terreno, es fácil «interpretar» la frase como si se tratara de la tierra de sus corazones, y todo sigue tan tranquilo como antes.

Aquí queremos tomar la Biblia en serio. Como muchas de las «interpretaciones» susodichas han cristalizado en las traducciones que el lector podrá tener a la mano, es inevitable acudir a los textos originales cuando de ello dependa el sentido exacto sobre el que necesito llamar la atención del lector; si aduzco las palabras hebreas o griegas, es para explicar y justificar una traducción por las razones que ahí mismo aporto. En todo caso la lectura queda comprensible para quien no sepa ni hebreo ni griego. En línea técnica, lo único que supone es reflexión y cultura media de nivel universitario. Aproximadamente la misma que en el capítulo precedente.

1. La prohibición de imágenes de Yahvé

Como observa Zimmerli [1], «la antítesis espiritual invisible-material visible, con la que se ha hecho el intento de entender el segundo mandamiento, se origina en mentalidad idealista, no en mentalidad bíblica». Se refiere al mandamiento que en el decálogo del texto bíblico ocupa el segundo lugar: Ex 20, 4-6=Dt 5, 8-10. Desde luego, son imágenes de Yahvé las que ese mandamiento prohíbe hacer y venerar, como bien han visto los escrituristas modernos, y no imágenes de otros dioses como por mucho tiempo se pensó; error que trajo consigo la identificación lógica de éste con el anterior mandamiento que prohíbe tener otros dioses, y consiguientemente la supresión del segundo mandamiento en el decálogo cristiano que se hizo tradicional. [2]

Pero la observación de Zimmerli, compartida por los otros exegetas modernos, atinadamente excluye toda interpretación barata de la prohibición de imágenes de Yahvé como si ésta brotara de la antinomia espiritual-material y el mandamiento en cuestión pretendiera evitar que los israelitas desconocieran la espiritualidad de Yahvé.

No es que la exégesis científica niegue la diferencia entre espíritu y materia o pretenda que el Dios de la Biblia es material. No pone mínimamente en duda la validez de esos conceptos de la dogmática y de la filosofía cristianas. Sólo constata que no es eso lo que la Biblia quiere inculcar cuando ahincadamente prohíbe que se hagan imágenes de Yahvé. La razón que se nos da en Dt 4, 12 es que, cuando Yahvé se reveló a sí mismo, «escuchabais sonido de palabras y no veíais figura alguna; sólo la voz». Tan material (o espiritual) es el oído como la vista; e incluso la psicología enseña que la vista es más inmaterial. Cuando en Gén 3, 8 el yahvista nos

1. W. Zimmerli, *Gesammelte Aufsätze*. München 1963, 244.
2. *Ibid.*, 234-248.

narra que Adán y Eva oyeron los pasos de Yahvé que se paseaba por el Edén (y léase algo muy semejante en 2 Sam 5, 24), lo menos que podemos decir es que el asunto de la inmaterialidad de Yahvé no ocupa en la mente de los hagiógrafos un lugar tan central como para lanzar un mandamiento al respecto. Y si en Ex 33, 23 Yahvé le asegura a Moisés que podrá ver sus espaldas pero no su rostro, es evidente que lo que la Biblia quiere decirnos no coincide con nuestra preocupación de distinguir entre material e inmaterial, por muy verdadera que ésta sea. Puedo incluso añadir esto: la demostración dogmática de la espiritualidad de Dios se puede hacer deductivamente con argumentos bíblicos y es perfectamente legítima e irrefutable; pero no es eso lo que ocupa la mente de los autores bíblicos cuando, convencidos de la verdadera esencia del Dios de Israel, ahincadamente prohíben hacer imágenes de él: Dt 4, 9-28.[3]

Aparte de la hipótesis interpretativa que contrapone imagen material a Dios inmaterial, para explicar dicha prohibición se ha propuesto esta otra hipótesis: se trataba de evitar que los adoradores confundieran la representación con lo representado. Nos parece obvio que nosotros somos pueblos muy superiores, pues aquéllos estaban en etapas tan primitivas del desarrollo de la mente humana que confundían o podían confundir la representación con lo representado. No me detengo en apartar esta hipótesis barata que hoy ningún exegeta serio admite, toda vez que tanto von Rad[4] como J. Ouellette[5] como los especialistas máximos en decálogo Stamm y Andrew[6] han constatado que ningún pueblo de aquel entonces confundía o identificaba la imagen con la divinidad en ella representada. Distinguían perfectamente entre el dios que adoraban y la estatua o imagen del dios; exactamente como nosotros. Ni Yahvé ni Moisés ni los autores sacros tenían por qué precaver contra una confusión que a nadie se le ocurría.

Entonces surge una tercera hipótesis: la Biblia quiere enfatizar la trascendencia de Dios. Nótese el mecanismo hermenéutico que funciona en esta fila de explicaciones que se relevan la una a la otra cuando la anterior no puede sostenerse: su tendencia inconfesada

3. Véase el comentario de BUIS-LECLERCQ, *Le Deuteronome*. Paris 1963, 57-61.
4. G. VON RAD, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*: EvTh 24 (1964) 57-63.
5. J. OUELLETTE, *La deuxième commandement et le rôle de l'image*: RB 74 (1967) 504-516.
6. *The Ten Commandements*. London 1967.

es evitar que la Biblia diga algo que no supiéramos ya. So pretexto de ir, conforme al precepto metodológico de Aristóteles, «desde lo más conocido», el resultado es «reducir» el mensaje bíblico a verdades eternas que deductivamente nuestro sistema ya tenía sabidas.

Viniendo al punto, ¿qué se quiere decir en este caso con «trascendencia»? No era necesario inculcar que Dios no se identifica con las cosas, pues nadie estaba en la tentación de pensar que se identificara. La palabra «trascendencia» de la hipótesis en cuestión ¿quiere decir algo más que la no-identidad de Dios con las cosas? ¿qué, a punto fijo? Y «eso» ¿con qué base textual se afirma que es la intención del segundo mandamiento? Claro que Dios es trascendente, pero la prohibición bíblica de imágenes de Yahvé no habla de trascendencia; más bien afirma una relación estrecha: la de la voz (cf. Dt 4, 12), que es algo que se mete muy hondo en el hombre, no algo que pone a Dios lejos del mundo y del hombre. Hay un pasaje que se mueve en un sentido muy diverso a lo que solemos entender por trascendencia, y que sin embargo probablemente tiene que ver con nuestro problema: Gén 1, 26, dice Dios: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Y el versículo siguiente nos lo repite dos veces: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó». Existe, por tanto, dentro de este mundo algo que, según la Biblia, sí es imagen de Dios. No estoy en contra de la idea de trascendencia si llegamos a entenderla de alguna manera que fielmente empalme con la Escritura, pero convengamos que esta enseñanza del Génesis más bien nos aleja de lo que suele entenderse por trascendencia.

Quizá fue una senda equivocada el conferir Gén 1, 26-27 con la prohibición de imágenes de Yahvé, pues el problema resulta agudizado cuando vemos que Dt 4, 16 prohíbe también representar a Yahvé mediante figura o imagen humana, y Pablo en Rom 1, 23 se muestra convencido de que en esa especificación hay algo de suma importancia. Si Dios mismo hizo al hombre a imagen suya, ¿por qué vedar que se le represente mediante imagen alguna aunque sea humana?

La razón que Dt 4, 12 nos da es terminante: «oíais sonido de palabras (*debarîm*), no veíais figura alguna; solamente voz».

Tal vez aumente nuestra perplejidad, pero si hemos cotejado Gén 1, 26-27, necesitamos incorporar Gén 9, 6 donde una fórmula lapidaria nos da una pista para entender por qué el primer pasaje hizo tanto hincapié en la idea de que Dios creó al hombre a su imagen: «El que derrame sangre de hombre, por mano de hombre será derramada su sangre, pues a imagen de Dios hizo al hombre». Alguna relación debe de haber con nuestro problema, pues aquí tenemos el «no matarás» de eso que nosotros llamamos decálogo y Dt 4, 13 llama «las diez palabras (*debarîm*)», inmediatamente después de decirnos en 4, 12: «sólo oíais sonido de palabras». Pero el problema subsiste: ¿por qué prohíben las imágenes de Dios, aunque sean humanas, si la Biblia insiste en que el hombre es imagen de Dios? Evidentemente hay mucha diferencia entre el hombre real y una imagen aunque sea de figura humana. La imagen no habla, no intima ningún mandamiento, ningún imperativo; no prohíbe matar. El hombre real sí; y al hombre real, al de carne y hueso, sí lo considera la Biblia como verdadera y legítima imagen de Dios.

Si esta pista de intelección no está equivocada, así se explica también que Pablo, en su preñadísimo párrafo Rom 1, 18-32 que en los versículos 22-23 profundiza a nuestro Dt 4, 15-19, empiece pronunciándose en el versículo 18 «contra la injusticia de los hombres que oprimen la verdad *con injusticia*». Como puede verse en el versículo 25, se trata de «la verdad de Dios», de la verdadera esencia de Dios. Y de ella afirma Pablo que con injusticia es con lo que los hombres la impiden. Si dijera que la empecen con la falsedad o con la mentira o con el error o con la falta de congruencia lógica, no habría aquí nada notable; pero dice que es con la injusticia con lo que la oprimen. Quizá esto tiene que ver con 2 Cor 4, 2 y 5, 11 donde dice que su mensaje se dirige a la conciencia; el punto está en que tratar de captarlo con alguna otra facultad del alma equivale necesariamente a falsearlo.

Dejando por un momento a un lado los otros pasajes que han parecido relacionables con la prohibición de imágenes de Yahvé, atengámonos al porqué de esa prohibición esgrimido por Dt 4, 12: el contraste entre visión y audición (por cierto, se trata de audición de «las diez palabras», según Dt 4, 13). Si tomamos eso en serio, el Dios de la Biblia no es captable como tema neutro; deja de ser Dios

en el momento en que su intimación cesa. Y el hombre dispone de muchos recursos para hacer que la interpelación cese; le basta objetivarlo de cualquier manera; en ese momento ya no es Dios, lo ha convertido en ídolo, ya no le impera. La relación que se establece entre el Dios de la Biblia y el hombre, tiene esto de especial: el hombre no la conoce sino en la medida en que la efectúa. Si el hombre se sale de esa relación, si de cualquier manera neutraliza el ser-interpelado, ya no es a Dios a quien adora, ya no es Yahvé. Según la ontología, Dios existe primero e intima su imperativo después; pero me pregunto si el punto de vista ontológico es el adecuado para entender el mensaje central de la revelación. Esa relación imperativa y no-neutralizable le es esencial al Dios de la Biblia, es su propia manera de existir, en contraposición con los otros dioses. Es el único Dios no objetivable.

En Rom 1, 18-32 Pablo es muy consciente de esa diferencia. Pero aquí se añade algo de importancia extrema. Otto Michel observa con acierto: «Israel estaba obligado a atenerse a la voz, al sonido de las palabras, y a renunciar a toda figura. ...Para Pablo los gentiles están bajo la misma obligación que Israel» [7]. La primera impresión es que se trata de una exigencia completamente arbitraria por parte de Pablo, pero en realidad es el momento en que su teo-logía alcanza, con sencillez, toda su profundidad: cuando Rom 1, 23 les reprocha a los gentiles el representar a la divinidad en figura humana, evidentemente no le parece que la prohibición de Dt 4, 16 sea un precepto meramente positivo que obligaría sólo a Israel, sino que se trata de algo esencial, pues el Dios que los gentiles conocieron (*gnóntes ton Theón*: Rom 1, 21) es el mismo Yahvé, Dios de Israel, representar al cual, objetivar al cual es salirse de la relación imperativa sin la que Dios deja de ser Dios y se convierte en ídolo. Pablo explícitamente afirma que los gentiles conocían al verdadero Dios; es después de decir que lo cambiaron por imágenes (v. 22-27), cuando concluye que «no tuvieron a bien retener a Dios en conocimiento» (v. 28).

Para nuestro propósito lo más fuerte de la perícopa es que conocieron al mismo Dios de Israel; evidentemente supone Pablo

7. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 66.

que lo conocieron en el imperativo moral de justicia, fuera del cual ya no es Dios. Como puede verse por Rom 2, 14-15: «(Porque) cuando gentiles que no tienen ley, por naturaleza cumplen la ley, entonces sin tener ley son para sí mismos ley, como quienes muestran tener la obra de la ley inscrita en sus corazones, atestiguándolo su conciencia y sus juicios contrapuestos que acusan o defienden». Y por Rom 2, 29: «El verdadero judío lo es en el interior; y la verdadera circuncisión, la del corazón, en espíritu, no en letra. Cuya alabanza es, no de los hombres, sino de Dios». Que de eso mismo se trata en Rom 1, se ve porque *gnóntes ton Theón* del v. 21 es retomado en el v. 32 por *to dikaíoma toû Theoû epignóntes*. «Conociendo a Dios» es retomado por «conociendo la exigencia de justicia de Dios» [8], y porque *dikaíoma* es el mismo término que emplea en 2, 26, y porque precisamente así se hace posible entender que «oprimen la verdad (de Dios) con injusticia»: 1, 18. Es importante notar que *dikaíoma* está en Dt 4, 14 (Setenta) empleado en plural como sinónimo de «las diez palabras» de Dt 4, 13. Ese Dios, percibido esencialmente como exigencia de justicia, deja de ser Dios en el momento en que, objetivado en una representación cualquiera, deja de interpelar.

Cuando Otto Kuss interpreta Rom 1, 18-32 diciendo que Pablo acusa a los gentiles de «idolatría consciente» o «idolatrar a sabiendas» [9], roza un asunto de extrema importancia, el de la culpabilidad, pero francamente «idolatría consciente» me parece un sinsentido. Sin duda Pablo sostiene que son inexcusables (v. 20 c) y dignos de muerte (v. 32), y desarrolla a ciencia y conciencia la tesis de que de la idolatría fluyen todas las transgresiones que en el párrafo enumera, mas no afirma, ni insinúa siquiera que la culpabilidad de la idolatría consista en que conscientemente adoran como a Dios a lo que no es Dios. El verbo (*met*) *éllaxan* (v. 23. 25. 26), «trastrocaron», «confundieron», sugiere más bien lo contrario. Y otro tanto *emataióthesan en toîs dialogismoîs autôn* (v. 21): «se futilizaron en sus razonamientos».

De seguro no los inculpa de rusticidad alguna o de incultura que se muestra incapaz de, como dicen los filósofos, «elevarse a la

8. Cf. *Ibid.*: *Rechtsforderung*; lo mismo *Bauers Wörterbuch*, [5]1963, col. 392.
9. O. Kuss, *Der Römerbrief*. Regensburg [2]1963, 47 s. y 50.

altura metafísica». Por el contrario, el v. 22 asesta la puntería sobre la cultura grecorromana, la más alta de su tiempo, y dice de ella: *fáskontes einai sofoí emoránthesan*: «jactándose de sabios se idiotizaron». Ciertamente no está señalando rudeza o estupidez natural como causa de la idolatría; lo que haría que ésta fuese inculpable. Pero de todos modos «idolatrar a sabiendas» me parece un imposible, y en el texto no hay señales de que sea eso lo que Pablo quiere decir.

En el v. 25 dice: «trastrocaron la verdad de Dios por el engaño» [10], confundieron la verdadera naturaleza de Dios con el engaño, el verdadero Dios con el falso. Es un engaño esa operación por la que fijamos a Dios objetivándolo; con ello deja de intimarnos, pierde su esencia ética y cesa de ser Dios. Pero es un autoengaño por el que apartamos el imperativo. En el v. 18 Pablo lo atribuye a «la injusticia de los hombres que oprimen la verdad con injusticia». Es la disposición humana de injusticia la que hace que neutralicemos la interpelación en la cual, y sólo en la cual, Dios es Dios. Decía hace un momento que lo más fuerte está en que, según Pablo, ese Dios verdadero que los gentiles conocieron es el mismo Dios de Israel, del que nos hablan Dt 4 y el mandamiento del decálogo que prohíbe imágenes de Yahvé. Repito: el Dios de la Biblia no «es» primero para revelarse después. Sólo es en la palabra que interpela, nos dice el Deuteronomio. «Y la palabra era Dios», nos precisa el cuarto evangelista: Jn 1, 1. No creo que pueda de otra manera entenderse qué signifique el conocimiento del verdadero Dios que Pablo sin titubeos afirma que los paganos tienen, cuando con la misma fuerza constata que se han vuelto idólatras. En efecto, como bien ha visto Kuss, «Pablo no dice que los gentiles pueden conocer al Dios invisible, sino que lo han conocido». [11]

Los autores bíblicos, como veremos, tienen conciencia agudísima de que su Dios es inconfundible. Radicalmente distinto de cualquier otro dios. Puede

10. Tal es ahí el sentido de la preposición «en»: véase P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, en NeuTestD 6, 1966, ad loc.; Fr. J. Leenhardt, *L'épitre de saint Paul aux romains*. Neuchâtel 1957, 40: «Eux encore ont substitué le mensonge à la verité divine».
11. *O. c.*, 38 s.

sin exageración decirse que la Biblia no sabe hablar más que de esa diferencia. El estudio de la prohibición de imágenes de Yahvé, que hemos expuesto, no es más que un paso, pero creo que decisivo. Permítaseme resumir su resultado con expresiones filosóficas que Bultmann formuló hace más de 40 años y que valen como confirmación de lo expuesto, pues son eco de conocimiento muy serio de pasajes y libros bíblicos diferentes de los que aquí hemos estudiado. La cuestión es: «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?» [12]

Si se entiende «hablar de Dios» como «hablar sobre Dios», no tiene absolutamente ningún sentido; pues supone colocarse fuera de aquello sobre lo cual se habla, y entonces ya no es Dios. El sentido de las proposiciones de validez universal consiste precisamente en prescindir de la situación concreta del que habla; pero situarme fuera de la exigencia que Dios le intima a mi existencia concreta, es ya hablar de otra cosa, no de Dios. La contraposición entre cosmovisión materialista y cosmovisión espiritualista es enteramente irrelevante en este asunto, pues tanto la una como la otra filosofía se construye prescindiendo de mi existencia concreta; yo quedo encuadrado en ese cosmos como un objeto entre otros objetos; las cosmovisiones le hacen al hombre el gran servicio de distraerlo de su propia responsabilidad. Me autoproyecto como un caso de la regla general, y automáticamente me sacudo la obligación de tomar en serio el momento en que Dios es para mí realidad. Ni mejora el asunto si me considero sujeto en medio de objetos, pues ese sujeto sigue siendo mirado desde fuera. Tampoco se compone si la «cosmovisión» es teísta o cristiana y considera todo como fundado en Dios y las leyes y fuerzas del cosmos como originadas en Dios, pues Dios sigue siendo mirado como objeto y la relación entre Dios y el hombre sigue siendo contemplada tan desde fuera como antes; ese mundo, con su dios y todo, sigue siendo tan ateo como antes. Sólo cuando Dios me impera y me obliga puedo en realidad hablar de Dios.

A decir verdad, el aducir aquí estas acertadísimas reflexiones de Bultmann publicadas en 1925 pretende ir colateralmente preparando material para una cuestión especial de cierto peso: ¿esta manera bíblica de conocer a Dios es así porque es la manera bíblica de *conocer* o porque se trata de conocer *a Dios*? No abordo ahora la cuestión, que me parece muy relevante para investigar el origen de la mentalidad dialéctica, pero quede dicho que la cuestión puede también formularse así: ¿el origen último del existencialismo es Kierkegaard o es el Dios de la Biblia como inconfundible-

12. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 1925, 26-37.

mente contrapuesto a todos los otros dioses? La relación entre dialéctica y existencialismo puede verse en Ernst Bloch [13] y en Sartre [14]. Ciertamente la manera bíblica de conocer, punto focal de inconciliabilidad con la civilización occidental, es general para todo conocer bíblico [15], pero ¿se debe a culturación y mentalidad hebrea, o es que toda la mente y actitud hebrea quedó troquelada por la auto-revelación de un Dios cuyo ser es interpelarte y que por tanto no puede ser neutralizado en objetivación alguna sin dejar de ser Dios?

2. Conocer a Yahvé

Entender el porqué de la prohibición de imágenes de Yahvé es sólo un primer paso, aunque decisivo. La interpelación en la que Dios es Dios, no es una interpelación cualquiera sin contenido determinado. Más aún: la profundidad de ese actualismo intransigente y antiontológico es imposible sin ese contenido determinado.

El asunto tiene la ventaja de que la Biblia lo aborda temáticamente sin dejar lugar para divergencias interpretativas:

> Ay del que construye su casa con no-justicia
> y sus pisos con no-derecho;
> hace trabajar de balde a su prójimo,
> no le paga su salario.
> Dice: «Me voy a edificar una casa espaciosa
> con holgados aposentos»,
> y abre ventanas, la artesona de cedro, la pinta de rojo.
> ¿Acaso eres rey porque compites en cedros?
> ¿Que tu padre no comía y bebía?

13. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt ²1969.
14. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires 1963.
15. Cf. R. Bultmann, art. *gignósko*, en *Kittels Theologisches Wörterbuch zum NT* I, 696-700.

Pero *hacía justicia y derecho*;
eso es bueno;
defendía la causa del pobre y del indigente;
eso es bueno;
¿No consiste en eso el conocerme? Dice Yahvé.
(Jer 22, 13-16)

Ahí tenemos la definición explícita de lo que es conocer a Yahvé. Conocer a Yahvé es realizar la justicia de los pobres. Nada nos autoriza a introducir nosotros relación causa-efecto entre «conocer a Yahvé» y «hacer justicia». Nada nos autoriza tampoco a introducir las categorías «señal», «manifestación de...», etc. La Biblia conoce bien tales categorías y, cuando es eso lo que quiere decir, lo dice. Aparte de que aquí estaría en juego un principio hermenéutico fundamental: ¿qué posibilidad les dejamos a los autores sacros de afirmar una rigurosa identidad si, cuando quieren hacerlo, metemos nosotros «interpretativamente» las categorías «signo de...» o «causa» o «manifestación» que implican dualidad? Con ese procedimiento, jamás podrán los hagiógrafos decirnos algo que nuestra teología no supiera desde antes.

Como observa G. J. Botterweck en su minuciosa monografía sobre el conocimiento de Dios en la Biblia [16], ese pasaje de Jeremías expresa lo que todos los profetas entienden por conocer a Yahvé: justicia interhumana. Véase Oseas:

No hay bondad ni compasión ni conocimiento de Dios en la tierra,
sino perjurio y engaño y asesinato y robo y adulterio
y sangre se añade a sangre (Os 4, 1 b-2).

La antítesis con los crímenes interhumanos del versículo segundo hace ver que «conocimiento de Dios» está con toda naturalidad y sobreentendidamente por «justicia entre los hombres». Y lo mismo hace ver el paralelismo o ayuntamiento sinonímico con bondad y compasión dentro del versículo primero. La sinonimia entre conocer-a-Yahvé y justicia interhumana se da ahí por tan archisabida, que este profeta de principios del siglo VIII cubre con su testimonio todos los siglos anteriores de tradición israelita. Como advierte H. W. Wolff [17], Oseas emplea indiferentemente su propia fórmula «conocimiento de

16. G. J. BOTTERWECK, *Gott erkenmen*. Bonn 1951, 44.
17. *Dodekapropheton I Hosea*. Neukirchen ^{2}1965, 84.

Yahvé» (2, 22; 5, 4; 6, 3) o la de tradición sacerdotal «conocimiento de Dios» (4, 1; 6, 6; y cf. 4, 6). Ello demuestra que la identidad a la que vengo refiriéndome es en Israel antiquísima; por lo menos se remonta al siglo x, lo cual nos basta, pues los libros bíblicos más antiguos, digamos la obra del yahvista, no son anteriores a este siglo.

A renglón seguido de las palabras citadas dice Oseas: «Por eso gime la tierra y perecen sus habitantes» (4, 3). «Por eso» significa: por los crímenes interhumanos que acaba de referir. Tres versículos adelante retoma la idea: «Perece mi pueblo por falta de conocimiento» (4, 6), obviamente por falta del conocimiento-de-Yahvé que acaba de mencionar. Causa directa de la destrucción interna del pueblo es la falta de conocimiento de Yahvé, o sea, simplemente la injusticia reinante. En el capítulo 6 repite el mismo tema de la autodestrucción del pueblo, por lo menos en cuanto a la línea general de relaciones despiadadas entre los hombres:

> ¿Qué haré de ti, Efraín? ¿Qué haré de ti, Judá?
> Vuestra compasión es como nube mañanera,
> como rocío de madrugada que se evapora.
> Por eso os herí por medio de los profetas,
> os maté por las palabras de mi boca.
> Pues compasión es lo que quiero y no sacrificio,
> conocimiento de Dios, más que holocaustos. [18]
>
> (Os 6, 4-6)

Si no fuese ya claro en sí el sentido de «compasión» de los versículos 4 y 6 (*hesed* en hebreo, *éleos* siempre en LXX), los siguientes versículos 8-9 nos indicarían qué género de delitos fustiga ahí Oseas caracterizándolos como falta de compasión: asesinatos, asaltos, sangre.

Con toda razón comenta H. W. Hertzberg: «Justicia y derecho, ése es el tono en que están afinadas las palabras de Amós. Bondad y conocer-a-Dios, eso es lo característico de Oseas. Así como el primer par de conceptos marca para los destinatarios de Amós la conducta que están obligados a observar entre sí, de la misma manera los dos términos de Oseas señalan el proceder que deben practicar los israelitas en la praxis de la vida. Se obstruye uno a sí mismo

18. Sobre el texto y el sentido del versículo 5, cf. H. W. WOLFF, *o. c.*, 135. 152 s.; y W. RUDOLPH, *Hosea*, en KommAT. Gütersloh 1966, 132 s. y 139. Las restantes variantes carecen de importancia para lo que aquí nos ocupa.

la intelección si piensa aquí en lo que hoy entendemos cuando decimos "Amor y conocimiento de Dios", es decir, una actividad del hombre para con Dios»[19]. Lo mismo sintetiza H. J. Kraus: «Amós, Oseas, Isaías y Miqueas conocen sólo un tema decisivo: justicia y derecho»[20]. Igualmente la monografía espléndida de S. Mowinckel: *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*. Este último autor insiste en algo que hemos señalado: los profetas son conscientes de que no tienen nada nuevo que decirle a Israel sobre el conocimiento de Yahvé; el contenido de su mensaje no proviene de alguna visión que al común de los mortales le sea impervia.

Insistamos por un momento en el versículo Os 6, 6 que acabo de aducir, pues citado en puntos cruciales de la redacción es la clave del evangelio de Mateo: Mt 9, 13 y 12, 7, donde, por cierto, se demuestra cómo entendió el nuevo testamento la *hesed*: compasión interhumana, como bien comprendieron los Setenta. De hecho el estricto paralelismo sinonímico en Os 6, 6 entre compasión y conocer-a-Dios, y la oposición al par sacrificio y holocaustos, demuestran hasta la saciedad el significado de relación interhumana que sobreentendidamente tiene el conocimiento de Dios, tal como en la definición explícita de Jer 22, 16: «Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No es eso conocerme? Oráculo de Yahvé». La traducción de *hesed* por *éleos* es perfecta, y aunque somos conscientes de la degeneración paternalista que en veinte siglos ha sufrido la palabra *compasión*, sigue ésta siendo la mejor manera de traducir *hesed* con una sola palabra y se presta a menores equívocos que amor y que fidelidad, etc., con que se ha querido enmendarles la plana a los Setenta para hacer que *hesed* diga relación vertical «religiosa» que le es extraña (tener compasión de Dios era evidentemente una idea demasiado barroca aun para las exégesis espiritualizantes). En la Biblia hebrea *hesed* aparece agrupada con justicia (*s*^{e}*dâqâh*) y/o derecho (*mispât*) mediante paralelismo sinonímico o mediante endíadis las siguientes veces: Jer 9, 23; Is 16, 5;

19. H. W. HERTZBERG, *Prophet und Gott*: Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie 28/3 (1923) 23-24.
20. H. J. KRAUS, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, 1957, 29.

Miq 6, 8; Os 2, 21 s.; 6, 6; 10, 12; 12, 7; Zac 7, 9; Sal 25, 9 s.; 33, 5; 36, 6 s.; 36, 11; 40, 11; 85, 11; 88, 12 s.; 89, 15; 98, 2 s.; 103, 17; 119, 62-64.

Es difícil pensar una prueba más contundente en favor de la traducción que le dieron los Setenta. Se trata de una compasión estrechamente ligada al sentido de justicia; leyendo los pasajes enumerados se ve que es una compasión-para-con-el-pobre-y-oprimido, que puede estar identificada con la indignación que se siente frente a la violación de los derechos de los débiles. Para los cánones occidentales esta actitud bíblica puede resultar poco edificante, empezando por un Yahvé que por compasión para con los esclavizados arremete «con mano alzada y brazo extendido» contra los opresores (Dt 4, 34; 5, 15; 7, 19; 26, 8; Ex 6, 6; Sal 136, 12; etc.), y terminando con un Jesús de Nazaret que, según Mt 23, insulta siete veces a los escribas y fariseos con el título de «¡hipócritas!», cinco veces con el de «¡ciegos!» y una con el de «¡estúpidos!» (v. 17), sin perjuicio de inculcar ahí mismo (v. 23) «la justicia, la compasión y la bondad». Pero francamente no veo cómo pueda haber un auténtico compadecerse del oprimido sin que al mismo tiempo surja indignación contra el opresor; ni veo que el sentido genuino de justicia pueda describirse con mayor profundidad que mediante la expresión: com-pasión con el necesitado.

Por lo demás, Os 6, 6 opone temática e intencionadamente «conocimiento-de-Dios» a actos de religión; su tesis está retomada en Prov 21, 3 con estas palabras: «Hacer justicia y derecho es más agradable a Yahvé que el sacrificio». Os 6, 6 es expresión reconcentrada de la requisitoria clásica de los profetas: «No acepto vuestras ofrendas y actos de culto, lo que quiero es que hagáis justicia a los pobres y desvalidos»: véase Os 8, 13; Am 5, 21-25; Is 1, 11-17; Miq 6, 6-8; Jer 6, 18-21; 7, 4-7. 11-15. 21-22; Is 43, 23-24; Is 58, 2. 6-10; etc. De todo ello no resulta sino más límpido y destacado el sentido, casi diría de término técnico, que tiene «conocer a Yahvé»: compadecerse de los necesitados y hacerles justicia. En el conocimiento de Dios de Os 6, 6 encuentra Wolff preñantemente resumidas tanto la *s^edâqâh* como la *hesed*[21]. La antinomia entre Os 4, 1 y 2 hace ver según Wolff[22] «que con ello no se

21. H. W. Wolff, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie*: EvTh 12 (1952-1953) 533 s.
22. *Dodekapropheton* I, ad loc.

menciona, al lado de una zona "ética", una segunda, zona heterogénea "religiosa", como si la vinculación con Dios fuese otra cosa al lado de la vinculación con el prójimo». Perfectamente observada la exclusión del «tambienismo», pero creo que en todo esto hay mucha mayor hondura que la simple negación de yuxtaposiciones. Incluso hay más que lo que un simple término técnico haría sospechar. Véase cómo la enseñanza que estamos estudiando no depende del empleo del verbo conocer: «Conviértete a tu Dios, observa compasión y justicia» (Os 12, 7)[23]. Y véase también el asenderado versículo Os 10, 12: «Sembrad justicia, cultivad compasión, roturad un campo nuevo, que es tiempo de buscar a Yahvé» (*lamed* como signo de acusativo).[24]

Sea con conocer, sea con buscar, sea con convertirse-a, lo que se nos dice es de una seriedad y profundidad inauditas. El Dios que no se deja objetivar porque sólo en la interpelación actual de conciencia es Dios, se precisa como exclusivamente cognoscible en el clamor del pobre y del débil que piden justicia. El conocer directamente a Dios es imposible, no por la limitación del entendimiento humano, sino porque, de lo contrario, la trascendencia total de Yahvé, su otreidad irreductible e inconfundible, desaparecerían; nuestra posibilidad de aceptarlo en el hombre va más allá de toda comprensión tematizadora y englobadora de su objeto. Trascendencia no significa solamente un Dios inimaginable e inconceptualizable, sino un Dios que sólo en el acto de justicia es accesible. Poner al Trascendente como indigente y huérfano es impedir que la relación metafísica con Dios se realice prescindiendo de los hombres y de las cosas. Sentir la otreidad como defecto, es ignorar que únicamente un Otro absolutamente irreductible —el de la palabra que me habla— es capaz de romper la soledad de mis conceptos y de mis objetivaciones ontológicas. En la inteligibilidad de la representación yo domino a lo pensado y se borra la distinción entre mí y el objeto; sólo la conciencia moral sale de sí misma ante el grito del débil y del menesteroso. Sólo ella trasciende. La relación con Dios es siempre, *esencialmente*, contacto por medio de una distancia; la infinitud de la trascendencia consiste en ello. «Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No es esto conocerme? dice

23. W. RUDOLPH, *Hosea*, 222: hay que respetar el texto original; es infundado modificarlo para que diga *b*ᵉ*'ohâleykâ teseb*.
24. Cf. W. R. HARPER, *Amos und Hosea*. Edinburgh 1966, 355; ROBINSON-HORST, *Die zwölf kleinen Propheten*. Tübingen [3]1964, 40.

Yahvé» (Jer 22, 16). El Dios verdadero no es algo que podamos asir o contemplar o tematizar; la verdadera trascendencia nos coloca más allá de las categorías del ser y de todas las extrapolaciones del ser; Yahvé no está ni entre los entes ni entre los existires ni en el ser unívoco ni en el ser análogo, sino en el implacable imperativo moral de justicia.

Por eso en el famoso capítulo 2 de Oseas se afirma que Yahvé dotará de justicia y derecho y compasión y bondad a Israel para que éste pueda conocer a Yahvé (Os 2, 21-22). Ya se ha notado muchas veces [25] que este pasaje es paralelo a Jer 31, 34: «No tendrá que enseñar uno a su prójimo y el otro a su hermano diciendo: Conoce a Yahvé. Pues todos me conocerán, desde el pequeño al grande. Oráculo de Yahvé». Pero suele olvidarse que en 22, 16 que hemos visto, Jeremías había definido explícitamente lo que es conocer a Yahvé. Sólo teniendo eso muy presente es posible entender por qué Oseas emplea «justicia y derecho» para indicar... el contenido de la dote nupcial (Os 2, 21-22). La idea es francamente bizarra si no atendemos a lo que se nos ha dicho: Yahvé se deja conocer sólo en el acto humano de realizar justicia y compasión para con el prójimo. En Os 2, 21-22 la preposición *b*^{e} afecta a lo que el novio tiene que donar para que el esponsal se efectúe [26]. Os 2, 19 dice: «Arrancaré de su boca los nombres de los ídolos, y no se acordará más de invocarlos»; en cambio, v. 21-25, después de dotar a Israel de justicia y derecho y compasión y bondad, Yahvé podrá ser conocido por Israel y éste podrá decirle: «Tú eres mi Dios», y con ello termina el capítulo.

Para entender Os 2, 21-22, en buen método eran Os 4, 1-2 y 6, 6 los que debían cotejarse, pues coinciden con el primero en asociar conocimiento-de-Dios y compasión. Ahora bien, en 4, 1-2 y 6, 6 estos términos describen actos del hombre, no de Yahvé. Si en 2, 21-22 Yahvé como novio le regala a Israel la compasión, ésta no es ahí actitud de Yahvé sino de Israel; lo cual se confirma por

25. Cf. W. RUDOLPH, *o. c.*, 82; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton* I, 65; A. WEISER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* II, en ATDeut 24, 1967, 34.

26. Cf. W. RUDOLPH, *o. c.*, 80-81, y H. W. WOLFF, *o. c.*, 63-64. Por su parte, W. R. HARPER, *o. c.*, 242, encuentra aquí «a bizarre arrangement of thought» y declara que «justicia y derecho» son glosa interpolada. Es muy mal método ése.

la adyunción de justicia y derecho a la compasión, pues no puede concebirse que la actitud de Yahvé *en cuanto novio* consista en justicia y derecho para con la novia Israel. Si Oseas critica en el pueblo la ausencia de compasión y de justicia y de derecho (10, 12; 12, 7; 4, 1-2; 6, 6) y de conocimiento de Yahvé, en 2, 21-22 lo único que puede expresar es que Yahvé dota de todo eso al pueblo; el *waw* último del versículo 22 no puede ser sino consecutivo o final: «para que conozcas a Yahvé» o «de suerte que conozcas a Yahvé». Entonces la esperanza sublime de Os 2 coincide con la de Jer 31, 34: todo el pueblo conocerá a Yahvé. Pero teniendo rigurosamente presente en qué nos ha dicho Jer 22, 16 que consiste el conocer a Yahvé. Es la misma esperanza de Tritoisaías: «En tu pueblo todos serán justos» (Is 60, 21).

Aunque Os 14, 4 no tematiza el conocimiento de Yahvé, sin embargo lo ejercita: «No volveremos a llamar dios a la obra de nuestras manos, oh tú en quien el huérfano encuentra quien lo compadezca». El tema es muy semejante al de Os 2, pues en 2, 19 dice Yahvé: «Arrancaré de su boca los nombres de los ídolos y no se acordará más de invocarlos». El agudo sentido de justicia y compasión, por el que según 2, 21-22 Israel podrá conocer a Yahvé, es el mismo que en 14, 4 discierne de los otros dioses a Yahvé; toda vez que la única diferencia está en que Yahvé se define como aquél «en quien el huérfano encuentra quien lo compadezca». Como dice Wolff [27], ese hemistiquio es la *confessio veri Dei*, tras el hemistiquio de abrenunciación: «no volveremos a llamar dios nuestro a la obra de nuestras manos». Buena confirmación de lo que hemos dicho es el hecho de que otras interpretaciones tengan que amputar el hemistiquio Os 14, 4 d declarándolo glosa o metiéndolo entre paréntesis; soluciones que, como observa Rudolph [28], son cómodas pero insatisfactorias porque todavía quedaría por explicar la inserción de *esa* glosa precisamente aquí. Igualmente insatisfactoria es la solución de Rudolph: modifica el texto consonántico mismo para leer *tamîn* (perfecto) en vez de *yâtôm* (huér-

27. *Dodekapropheton* I, 304.
28. *O. c.*, 248.

fano). Wolff, por su parte[29], constata que tanto el vocabulario como la concepción son de Oseas, ¡pero pone el hemistiquio entre paréntesis!

No nos detengamos más en Oseas. Aunque ya dije que su testimonio, de principios del siglo VIII, vale para toda la tradición bíblica anterior, importa mucho constatar que no sólo Oseas y Jeremías dan por archisabida la identidad entre conocer a Dios y hacerles justicia a los desamparados.

En Isaías la encontramos igualmente evidente: Is 11, 1-9. Observa bien Botterweck[30] que en la expresión «conocimiento y temor de Yahvé» (Is 11, 2 d) el genitivo objetivo afecta tanto a conocimiento como a temor; en realidad aquí conocimiento y temor son todo uno. Es el conocimiento de Yahvé el que hará que el Mesías «con justicia defienda la causa de los pobres, con rectitud el pleito de los humildes. Herirá al violento con la vara de su boca, y al injusto con el aliento de sus labios. La justicia será cinturón de sus lomos, y la entereza ceñidor de sus caderas» (Is 11, 4-5). Que entre las dotes del Mesías (v. 2) es precisamente el conocimiento de Yahvé la decisiva a los ojos de Isaías, lo demuestra la recapitulación final que hace «inclusión»: «No harán daño ni violencia por todo mi monte santo, *porque* estará la tierra llena de conocimiento de Yahvé como las aguas colman el mar» (v. 9). Por lo demás, ya este solo versículo basta para documentar la sobreentendida identidad entre conocimiento de Yahvé y realización de la justicia. Conviene tener presente que la paz de que los v. 6-8 hablan, es, según Isaías, producto de la justicia: «La obra de la justicia será la paz; y la acción del derecho calma y tranquilidad perpetuas; mi pueblo habitará en dehesas de paz, en moradas tranquilas, en mansiones sosegadas» (Is 32, 17-18).

La cita del versículo Is 11, 9 en Hab 2, 14 es muy elocuente, pues por la reacción de los exegetas se hace ostensible que «conocimiento de Yahvé» no puede absolutamente entenderse si no se cae en la cuenta de que es estricto sinónimo de realización de la justicia. Lo común es declarar glosa el versículo

29. *O. c.*, 304.
30. *O. c.*, 49 s.

Hab 2, 14 [31], o por lo menos la palabra «conocimiento» [32], o salimos con que «nor has it any particular bearing on the subject» [33]. Pero eso no resuelve, nada, pues todavía debería explicarse qué conexión pudo encontrar el glosador entre el pensamiento del texto de Habacuc y el de Is 11, 9; y si se acierta con la conexión de pensamiento ya no hay motivo para negarle a Habacuc la idea de citar a Isaías, pues de hecho está citando profecía anterior, como se ve por las palabras de Miq 3, 10 en Hab 2, 12 y por las de Jer 51, 58 en Hab 2, 13. De guisa que, si en alguna coyuntura resulta inepta la solución por extirpamiento, en ésta particularmente. Es necesario afrontar el texto.

Aparte de los versículos 1-5, el capítulo 2 de Hab consta de cinco maldiciones: versículos 6 b-8; 9-11; 12-14; 15-17; 18-20 [34]. Horst ha puesto muy bien de relieve la estructura antitético-vindicativa de cada una de estas cinco unidades: el contragolpe punitivo es cualitativamente del mismo género que el delito enunciado por «Ay del que hace tal y tal cosa». Esa correspondencia intrínseca es la idea madre de cada una de las cinco estrofas. Ahora bien, Hab 2, 14 describe como un desbordamiento del conocimiento de Yahvé el contragolpe punitivo del delito formulado así: «Ay del que edifica una ciudad con sangre funda y una capital con injusticia» (Hab 2, 12). La estructura antitética nos obliga a considerar Hab 2, 14 estrictamente como desbordamiento del sentido de justicia en los pueblos que han sido oprimidos y esclavizados por el emperador babilónico: desbordamiento de justicia que pondrá fin a la dominación babilónica (v. 13). El carácter de término técnico que en Oseas le veíamos a la expresión «conocimiento de Yahvé», aquí está aún más acentuado, más esquematizado y formalizado; al citar a Is 11, 9, Habacuc supone inequívocamente entendido por sus destinatarios ese versículo como abundancia de sentido de justicia, pues reza: «Ya no harán daño ni violencia... *porque* la tierra se llenará de conocimiento de Yahvé como las aguas colman el mar». Esa es la idea, «ya no harán daño ni violencia», que induce a Habacuc a citar; pero ese desbordamiento de justicia se llama conocer-a-Yahvé.

Tal identidad aparece una vez más en el capítulo 1 de Isaías. Consta el capítulo de tres grandes requisitorias, aparte del título (v. 1) y de la pequeña pieza final (v. 29-31) que es una unidad por

31. Véase K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* II, en ATDeut 25, [6]1967, 46 s.
32. Véase Robinson-Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*. Tübingen [3]1964, 178.
33. W. H. Ward, *Habakkuk*. Edinburgh 1965, 17.
34. Véase *ibid.*, 15-18 y Robinson-Horst, *o. c.*, 180-183. Elliger altera el texto consonántico del versículo 5 para leer ahí la primera maldición, y de esta forma encuentra seis maldiciones en el capítulo.

su cuenta [35]. Las tres requisitorias son profundamente paralelas en sustancia: describen el pecado de Judá y Jerusalén en diversas claves y figuras, y correspondientemente el gran castigo: v. 2-9; 10-20; 21-28.

La tercera tiene como tema: «Cómo se ha vuelto ramera la ciudad fiel; antes colmada de justicia, morada del derecho (v. 21) ...No defienden al huérfano, la queja de la viuda no llega hasta ellos (v. 23) ...Sión será rescatada a base de justicia, los repatriados a base de derecho (v. 27) ...los que abandonan a Yahvé perecerán (v. 28)».

La segunda tiene como tema: «Vuestras solemnidades y fiestas las detesto (v. 14) ...Buscad la justicia, ayudad al oprimido, hacedle justicia al huérfano, defended la causa de la viuda (v. 17) ...Si rehusáis y resistís, la espada os devorará (v. 20)».

La primera requisitoria describe el castigo más por extenso (v. 5-9), pero el pecado que las otras dos describen expresamente en términos de injusticia, la primera lo formula así: «*Conoce* el buey a su amo, el asno el pesebre de su dueño; Israel *no conoce*, mi pueblo no entiende» (v. 3).

El paralelismo de las tres requisitorias parece conclusivo: lo que la segunda y la tercera llaman falta de justicia y de derecho, la primera lo llama falta de conocimiento de Yahvé. Que, en negativo, es exactamente la misma terminología de Is 11, 2. 9.

3. El porqué del anticulto

Jeremías, Isaías, Habacuc y especialmente Oseas constituyen suficiente testimonio de un particularísimo conocimiento de Dios que no es una tradición en medio de la Biblia sino la tradición

35. Véase O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja (Kap. 1-12)*, en ATDeut 17, ²1963, 4-18.

bíblica, la novedad irreductible del mensaje de la Biblia, la diferencia inconfundible de Yahvé en contraposición con todos los otros dioses, la conciencia única que los hagiógrafos tienen de que a Israel se le reveló el verdadero Dios. Antes de dar otros pasos conviene profundizar éste que es el centro mismo de la revelación; sólo porque lo es se hace comprensible el radicalismo e intransigencia de los profetas. La polémica anticúltica de éstos suele estudiarse como problema aislado, de importancia confinada, como para evitar que contamine «otras» enseñanzas. Sea dicho en preventiva: escuchar o interpretar la invectiva anticúltica de los profetas como arranque oratorio de predicador bienintencionado cuyas afirmaciones han de tomarse «cum mica salis», en primer lugar es científicamente infundado porque lo mismo puede hacerse con toda la Biblia y no hay razón textual para preferir, pero en segundo y principal lugar es adoptar precisamente la actitud hermenéutica en que la intelección se hace imposible, pues al considerar exagerados a los profetas, nos suponemos mejores conocedores de Yahvé y de la revelación que ellos, toda vez que a nuestro juicio queda el discriminar cuándo hay exageración y cuándo no, y entonces realmente la Biblia no puede modificar nuestra jerarquía de valores, que equivale a que no puede decirnos nada nuevo.

A propósito de la crítica de Jesucristo contra las purificaciones rituales —«dejando el precepto de Dios mantenéis la tradición de los hombres» (Mc 7, 8)—, el exegeta judío C. G. Montefiore hace a su vez una contracrítica: Jesús no demuestra que la observancia ritual sea causa de que desobedezcan la voluntad de Dios [36], y los fariseos podrían refutarlo con un simple «también», es decir, con un «tanto lo uno como lo otro». El parecido de esta contracrítica judía con los argumentos habituales de la moral y dogmática cristianas es manifiesto. En el terreno «tambienista» Montefiore resulta irrefutable, y Jesucristo es el que se equivoca. En efecto, la perícope evangélica (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20) ni con una sílaba da pie a pensar que los fariseos, por observar las purificaciones, estuvieran faltándole a la caridad a alguien; la cuestión ritual se aborda en sí misma. Y aun si Jesucristo se refiriese al hecho de que algunos judíos abandonaban la voluntad de Dios usando como pretexto las

36. C. G. Montefiore, *The synoptic gospels* I. London 1927, 146.

observancias cúlticas, se le refutaría con la misma facilidad: no tienes por qué criticar el *uso* de lo ritual basándote en los *abusos*. La contracrítica montefioresca asesta en el punto neurálgico: mientras Jesús no señale nexo causal entre abandono de la voluntad de Dios por una parte y culto por otra, su crítica es infundada.

En plan apologético tenderíamos a fijarnos en que Jesús ataca ahí lo ritual llamándolo «tradición de los hombres», pero esa observación no nos ayuda frente a Montefiore: ¿en qué estorba la tradición humana al cumplimiento de la voluntad de Dios? Aparte de que, pocos renglones después, en Mc 7, 15, Jesús acomete contra preceptos cúlticos que están explícitos en el Pentateuco: Lev 11 y Dt 14. Tampoco sirve esgrimir que la divinidad de Jesucristo le da autoridad para abolir leyes divinas, pues no habla ahí como aboliéndolas ni como contra leyes abolidas, sino que argumenta como lo haría un hombre cualquiera, y exactamente en la línea anticúltica de los profetas; científicamente la explicación exegética tiene que valer tanto para la polémica anticúltica de los profetas como para la de Jesús, pues son de la misma especie y la una continuación de la otra y nada en los textos nos autoriza a diferenciarlas.

En esta materia es inútil querer distinguir de la situación veterotestamentaria la situación creada por la venida de Jesucristo. Por Mt 22, 10-14; 13, 24-30. 36-43. 47-50; 7, 21-23 se ve que el evangelio de Mateo se dirige a los cristianos, apostrofa a quienes ya proclaman a Jesucristo «Señor, Señor» y «en su nombre» hacen milagros y «en su nombre profetizan» (7, 21-23), y los rechaza cuando son «hacedores de injusticia» (7, 23); exactamente la misma razón por la que Yahvé rechaza a sus adoradores en Is 1, 10-20. Y si son cristianos los destinatarios de Mateo, la polémica de éste contra el templo, el sábado y los sacrificios (Mt 12, 5-7) les atañe a los cristianos. A los cristianos incumbe sin duda alguna Mt 5, 23-24, pues está (como todas las antítesis 5, 21-48) como la «más justicia» que debe distinguir de los judíos a los seguidores de Jesucristo (cf. 5, 20). Y no profundicemos 1 Cor 11, 20-22 donde Pablo rotundamente afirma: «No es la cena del Señor lo que coméis», cuando se entera de que en la comunidad cristiana de Corinto unos pasan hambre y otros están ahítos.

Quienes en esta materia quieren distinguir entre antiguo y nuevo testamento, es porque han evitado entender precisamente el porqué del anticulto de los profetas. Y por cierto es eso mismo lo que le sucedió a Montefiore: si no entiende la polémica anticúltica de Jesucristo, es porque no ha captado

el porqué de la de los profetas. Volvamos a ésta, pues realmente ahí es donde se vuelve inocultable la diferencia entre el Dios de la Biblia y todos los otros dioses.

Suele decirse apologéticamente que los «profetas no condenan el culto en cuanto tal», para deducir que anatematizaban sólo una determinada especie de culto o una determinada manera de dar culto, y que por consiguiente tendían a reformar el culto o a exigir las disposiciones interiores convenientes. Así es como quedan los anatemas proféticos reducidos a exhortaciones piadosas de dirección espiritual. Pero para saber que los profetas no condenan «el culto en cuanto tal», no se necesitaba abrir la Biblia, basta saber que no eran griegos ni escolásticos. La tesis susodicha tiene tanto que ver con la Biblia como la tesis contraria: «Los profetas no aprueban el culto en cuanto tal». Si nos decidimos a abrir la Biblia, lo primero que constatamos es que «el culto en cuanto tal» los tenía muy sin cuidado. Pero además constatamos que es imposible reducir su anticulto a exigencia de correctas disposiciones en el adorador o a exigencia de reforma del culto o a exigencia de «tanto lo uno como lo otro». Véase Am 5, 21-25:

21 Detesto y rechazo vuestras festividades,
no quiero oler vuestras ofrendas.
22 Si me ofrecéis holocaustos y dones, no me agradarán,
no miraré vuestros sacrificios pacíficos
de terneros cebados.
23 Quítame de encima el ruido de tus cánticos,
que no oiga yo el cencerreo de tus harpas.
24 Fluya como agua el derecho (*mispât*),
y la justicia como torrente inagotable (*s^edâqâh*).
25 ¿Acaso me ofrecisteis sacrificios y ofrendas
en el desierto durante cuarenta años, casa de Israel?

Aquí Yahvé no exige justicia interhumana «además» del culto, ni tampoco requiere que se reforme el culto, ni tampoco está pidiendo que se mantenga el culto pero con mejores disposiciones interiores. Lo que dice se resume así: *no quiero culto, sino justicia interhumana.* Todo lo que hagamos para interpretar de otra manera este mensaje, es pura tergiversación. Tampoco sería objetivo resu-

mir como si dijese a secas: no quiero culto. Esto es inseparable de lo que sigue y que por cierto lleva el acento: *sino justicia interhumana.* Ese mismo es el mensaje de Is 1, 10-20; Os 5, 1. 2. 6; 6, 6; 8, 13; Am 4, 4-5; Miq 6, 6-8; Jer 6, 18-21; 7, 4-7. 11-15. 21 s.; Is 43, 23-24; 58, 2. 6-10. Como se ve: tanto en el siglo VIII como en el siglo VII como en la época posexílica. No voy a transcribirlos; sólo insistiré en un punto que en Is 1, 10-20 queda más explícito que en otros pasajes: se rechaza también la oración:

Así habla Yahvé:

11 ¿Qué me importan vuestros muchos sacrificios?
Estoy harto de holocaustos de carneros y grasa de cebones;
la sangre de toros, corderos y chivos no me agrada.
12 ¿Por qué entráis a visitarme?
¿Quién pide de vuestra parte que piséis mis atrios?
13 Ya no me traigáis dones inútiles;
el incienso me resulta abominable;
novilunios, sábados, asambleas,
no soporto ayunos y festividades [37].
14 Vuestras solemnidades y fiestas las detesto,
se me han vuelto una carga que ya no aguanto más.
15 Cuando extendéis las manos cierro los ojos,
aunque multipliquéis las plegarias no os escucho;
vuestras manos están llenas de sangre.
16 Lavaos, purificaos,
apartad de mi vista vuestras malas acciones,
cesad de hacer el mal,
17 aprended a hacer el bien:
buscad el derecho (*mispât*),
ayudad al oprimido (o atajad al opresor)
hacedle justicia al huérfano,
defended la causa de la viuda.

Entiéndase bien que el v. 15, poniendo la oración en serie entre las más diversas manifestaciones de culto, excluye la posibilidad de encontrar al Dios de la Biblia mediante oraciones. Es el momento de retomar la objeción de Montefiore que es la de todos los con-

37. Cf. KITTEL, *Biblia hebraica.*

cordistas del pasado y del presente: ¿en qué les estorba a los profetas (o a Yahvé) el culto? Que exijan justicia interhumana está bien, pero no tienen por qué plantear dilema entre justicia y culto, entre oración-a-Dios y compadecerse de los pobres.

Pero lo cierto es que el dilema lo plantean, y con una seriedad irreductible. No hay en toda la Biblia mensaje más serio y central que éste, pues de ahí depende que se entienda la diferencia entre el único Dios verdadero y todos los otros dioses que con imágenes o filosofías o teologías o religiones creamos los hombres. Se plantea el dilema entre justicia y culto porque, mientras haya injusticia en un pueblo, la adoración y la oración no tienen como objeto a Yahvé aunque «hagamos la intención» formal y sincera de dirigirnos al Dios verdadero. Porque conocer a Yahvé es hacer justicia y compasión y derecho con los necesitados. Si se tratara de un dios accesible por conocimiento directo, de un dios no-trascendente, el dilema no se plantearía; la esencia del ídolo está en eso: en que podemos abordarlo directamente; es ente, es el ser mismo, no es el implacable imperativo moral de justicia. La objeción de naturalismo y de horizontalismo, que debe enderezarse principalmente contra la Biblia entera, pasa por alto el único punto decisivo de la revelación: *la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba.* Aquí es donde estalla la inconciliabilidad radical entre filosofía griega y occidental por un lado y revelación bíblica por otro: «la ontología como filosofía primera que no pone en cuestión al yo, es una filosofía de la injusticia» [38]. En el momento mismo en que podemos prescindir del grito del pobre que pide justicia, porque objetivamos a Dios y creemos que, por ser ser, está ahí como siempre, porque el ser es objetivo y no depende de la consideración de la mente ni de lo que nosotros podamos hacer o no hacer, en ese mismo momento ya no es Dios sino un ídolo. Y eso es lo que le sucedió al cristianismo desde que cayó en manos de la filosofía griega. Cuando exigimos deshelenización del cristianismo, lo que exigimos es que no se nos imponga la idolatría porque no queremos conocer otro dios que el Dios de Jesucristo.

38. E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Den Haag ²1965, 14.

Contra el anticulto de los profetas hay una objeción religiosa aparentemente obvia: si sólo podrá haber culto cuando haya justicia, nunca habrá culto, pues la justicia no se realizará nunca. Y bien, una cosa necesita quedar en todo caso clara: los profetas están convencidos de que sí se realizará la justicia en la tierra (y condividen esa convicción Jesús, Pablo, Juan, los sinópticos, el yahvista, el deuteronomista, el sacerdote, el salterio entero y el autor de la carta a los hebreos). Por eso aceptan el culto para cuando se haya realizado la justicia: Is 2, 2-4 (cf. Is 4, Is 32, Is 9 e Is 11); Miq 4, 1-8; Os 14, 2-3 (cf. Os 2, 21-25); Sof 3, 9-13. Véase el gran mensaje de la última parte del libro de Ezequiel acerca del regreso de la gloria de Yahvé al templo; pero será cuando ya no haya corazones de piedra (cf. Ez 31, 26); sólo entonces —dice Yahvé— «yo seré Dios para vosotros». Véanse también las quemantes esperanzas de Zacarías en relación al templo; pero se realizarán cuando «la injusticia» (*hâris'âh*) haya sido arrancada de la tierra santa y trasladada a *Sin'âr* (Zac 5, 5-11). *No se trata de excluir el culto, sino de este mensaje claro: primero justicia y después culto.* La objeción mencionada pone al descubierto una disyuntiva hermenéutica en el más fundamental de los sentidos, y aquí sí hay Marx de por medio: quien es capaz de resignarse a que la justicia no se realice nunca, es incapaz de tomar en serio a los profetas. Pues todo lo que ellos escribieron, hicieron y dijeron brota precisamente de que no se resignaron a la injusticia. Uno puede, para quitarse problemas, calificar de utópica toda la esperanza veterotestamentaria y neotestamentaria y al Dios que con su misma esencia la originó, pero entonces tendrá que atenerse a un Cristo-de-la-fe-propia, pues el Jesús histórico, Pablo, Juan y los sinópticos estaban convencidos de que el reino de ese Dios tenía absolutamente que realizarse. Y en la tierra, por cierto.

Toquemos, por fin, la última objeción contra el anticulto de los profetas: si el pueblo se aleja del culto, menos esperanzas podemos aún abrigar de que aprenda justicia, pues sólo el contacto con Dios le enseñará justicia. Esta objeción, como es obvio después de lo que hemos visto, no ha entendido el porqué del anticulto. Basándose en lo único que la Biblia tiene que revelarnos, la diferencia entre Yahvé y los otros dioses, los profetas niegan todo el presupuesto de tal objeción, a saber: que el culto y la oración pongan al

pueblo en contacto con Yahvé mientras exista injusticia en la tierra. Es que la intención formal y sincera de «dirigirnos» a Yahvé prescindiendo del clamor de los menesterosos, no hace que Yahvé acepte y estime «como si» se dirigiera a él lo que realmente no se dirige a él sino a un ídolo al que nos da la gana de llamar Yahvé. «Cuando tendéis vuestras manos cierro los ojos, aunque multipliquéis las oraciones no os escucho. ...Buscad el derecho, defended al oprimido (o atajad al opresor), hacedle justicia al huérfano, defended la causa de la viuda» (Is 1, 15. 17). Precisamente esa ficción jurídica del «como si» es la que Jeremías combate contra los falsos profetas y sacerdotes de la reforma emprendida por el rey Josías. «Engaño» la llama Jeremías incansablemente: cf. Jer 7, 4-8. 21-23; 8, 8-12; 14, 11-16; 23, 25-29; etc. La reforma josiana era tan bienintencionada como todas las que en nuestros tiempos emprende el cristianismo: por una parte adoptaba la preocupación de los profetas del siglo VIII por el pobre, el huérfano y la viuda; mas por otra, acerca del culto no le parecía prudente esperar hasta que la justicia se realizara; exactamente la mentalidad de la objeción de la que hablamos. Como ignora la diferencia entre Yahvé y los otros dioses, no se percata de que ese concordismo se mete en círculo vicioso haciendo creer que puede uno entrar en contacto con Yahvé fuera del clamor interpelante del pobre y del desvalido. [39]

El hecho me parece estar hoy fuera de duda: los profetas del siglo VIII ya no estaban ahí para oponerse al reformismo de Josías y a la superficialidad de sus sacerdotes y escribas, pero Jeremías sí entendió cómo todo ese despliegue de buena voluntad directamente impedía que el pueblo conociera la

39. El ultraequilibrado W. Rudolph afirma taxativamente que Jeremías rechazó la reforma de Josías:véase su comentario *Jeremia*. Tübingen [3]1968, 57 (sobre Jer 7, 21-28). Ya John Skinner lo había visto desde 1926 con lucidez completa: *Prophecy and religion*, 106. Y E. König desde veinte años antes: *Der Jeremiasspruch 7, 21-23*: ThStKr 79 (1906) 327-393. Coinciden CHR. R. NORTH, *Sacrifice in the Old Testament*: ExpTim 47 (1935-1936) 250-254, especialmente 252; P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, 1922, 101-104; R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*: BZAltW 75 (1957) 114 s.; R. DOBBIE, *Deuteronomy and the prophetic attitude to sacrifice*: ScJourTh 12 (1959) 68-82, especialmente 74; R. SMEND, *Das Nein des Amos*: EvTh 23 (1963) 404-423.

verdadera naturaleza del Dios de Israel. Tiene razón R. Smend [40]: si Jeremías rechazó la reforma josiana —pues el mensaje de los profetas no se acoge mediante reformas ni mediante «integraciones»— «mucho menos puede suponerse que Amós se habría comportado de manera diferente». Es que la polémica anticúltica de los profetas era «combate contra los exponentes de una concepción de Dios falsa» [41]. El contraste entre los sacerdotes josianos y los profetas va más allá que la animosidad de temperamentos o de profesiones diversas; se deriva de concepciones de la religión que mutuamente se excluyen. [42]

Lo que hay en el fondo de todo esto es un Dios diferente. Tanto que la diferencia va mucho más allá que todas las cuestiones metafísicas, y sólo así se explica la falta de interés de la Biblia en el problema de si los otros dioses existen o no existen, pues tal cuestión se mueve en la línea del ser mientras el Dios de la Biblia se conoce en el implacable imperativo moral de justicia. [43]

Eso es lo más significativo: que los otros dioses sean entes o no, es una cuestión que tiene a los autores bíblicos muy sin cuidado; de lo contrario, no estarían todavía hoy los exegetas con perplejidades al respeto. El carácter único del Dios de Israel, por muchos

40. *O. c.*, 422.
41. R. HENTSCHKE, *o. c.*, 52.
42. R. DOBBIE, *o. c.*, 70.
43. El problema del monoteísmo o no-monoteísmo de la Biblia ha ocasionado muchas dudas, y eso mismo es ya lo más significativo. Véase W. EICHRODT, *Theologie des AT I*. Stuttgart [7]1962, 141-146; B. BALSCHHEIT, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*: BZAltW 69 (1938); H. H. ROWLEY, *The Antiquity of Israelite Monotheism*: ExpTim (1949-50) 333 s.; G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento* I. Salamanca 1972, 270-272. Acerca de Sal 95, 3; 97, 7 y 1 Re 18, 27 observa von Rad: «La designación de los dioses como la nada no significa necesariamente la negación absoluta de su existencia; puede ser también un desprecio» (*ibid.*, 271). Con frecuencia se afirma que el monoteísmo propiamente dicho fue cosa ya del final del exilio: en la teología de Deuteroisaías; pero el más reciente y autorizado comentario, a propósito de Is 41, 24, opina así: «La declaración de inexistencia se refiere a la acción («vuestra obra es nada»; v. 29: «vanas son vuestras obras»), así como la pretensión de los dioses aquí declarada inválida se refiere a la acción de los dioses. El problema ontológico sobre si los dioses existen, sobre si los hay, no tiene aquí nada que hacer; hay que dejarlo a un lado si se trata de entender estos textos... Si Deuteroisaías hubiera proclamado ahí la inexistencia de los dioses, sus palabras habrían errado el blanco por completo, la situación real de sus hermanos los israelitas no tenía que ver con ello; una enseñanza teórica monoteísta en esa situación sería como disparar en el vacío»: CL. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*: ATDeut 19 (1966) 72.

esfuerzos y analogías que haga la filosofía derivada de los griegos que cree poder entenderlo todo en términos de ser, es irreductible a cuestiones ontológicas. La absolutización occidental del punto de vista ontológico nos hace creer que ese instrumental cognoscitivo es superior al de la Biblia, sin percatarnos de cuán temerario y aun ridículo es suponer que conocemos a Dios mejor que Moisés y que los profetas. Y, sobre todo, sin percatarnos de que no fue una mentalidad o aculturación etnológicamente específica la que hizo que Israel conociera a Dios como lo conoció, sino que fue la especificidad inconfundible del único Dios verdadero la que, para poder ser conocida, hizo que surgiera una especial manera de conocer.

La continuidad entre antiguo y nuevo testamento es en este punto decisivo tan llamativa y destacada, que sólo se explica por la peculiar naturaleza del mismo Dios que se les revela tanto a los autores del nuevo como a los del antiguo. En efecto, con las expresiones de Jeremías, Oseas, Habacuc e Isaías sobre «conocer a Yahvé», que vimos en el apartado anterior, bastará comparar las de Juan:

Queridos, amémonos unos a otros,
que el amor es de Dios,
y todo el que ama
es nacido de Dios
y conoce a Dios;
el que no ama no ha conocido a Dios,
pues Dios es amor.
(1 Jn 4, 7-8)

Como observan Blass-DeBrunner [44], el aoristo «no ha conocido a Dios» es aoristo gnómico, es decir, válido en absoluto, no con sentido temporal [45]. Por otra parte, tanto «el que no ama» del v. 8 como «todo el que ama» del v. 7 sobreentienden como objeto «al prójimo», ya que el imperativo inicial «amémonos unos a otros» hace que ése sea precisamente el tema del párrafo. Como comenta Bultmann: «El imperativo del principio *agapômen allélous* no deja duda alguna sobre que *pâs o agapôn* se refiere al amor del prójimo aunque no

44. *A greek grammar of the new testament*. Chicago ³1967, n. 333.
45. La intuición a-temporal es obvia, a pesar de R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. Freiburg ³1965, 229, n. 1.
46. *Die drei Johannesbriefe*. Göttingen 1967, 70.

se añada objeto»[46]. La misma omisión del objeto encontramos en 3, 18, en donde, por el versículo precedente, para nadie es dudoso que amar significa amarnos unos a otros[47]. Meinertz ve, incluso, en el hecho de que «amar al prójimo» se diga simplemente «amar», una prueba de cómo el mandamiento de amar al prójimo debe dominar toda la vida.[48]

De suerte que la tesis de 1 Jn 4, 7-8 se resume así: el que ama al prójimo conoce a Dios, el que no ama al prójimo no conoce a Dios. Que no se trata del romántico y generalísimo amor-del-prójimo como suele pensarse, sino de la misma enseñanza que hemos visto en el antiguo testamento, véase por la identidad entre amor y justicia:

> todo el que ama es nacido de Dios
> (1 Jn 4, 7)
> todo el que hace justicia es nacido de él.
> (*Ibid.*, 2, 29)

El significado del amor joaneo resulta patente en el siguiente párrafo:

> Si alguno que posee bienes de la tierra
> ve a su hermano padecer necesidad
> y le cierra su corazón,
> ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?
> Hijos míos, no amemos de palabra ni de lengua
> sino con obras y de verdad.
> (1 Jn 3, 17-18)

Uno de los más desastrosos errores de la historia del cristianismo es el haber querido —bajo el influjo de las definiciones griegas— diferenciar entre amor y justicia.[49]

Si se tiene en cuenta el significado joaneo de amor del prójimo que resulta inequívoco de los cotejos que acabo de indicar, la tesis de 1 Jn 4, 7-8 —el que ama al prójimo conoce a Dios, el que no

47. Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 201 ad 3, 18, que con todo acierto aduce Sant 1, 25; 2, 12. 15-17 y Test xii Gad 6, 1.
48. M. Meinertz, *Teología del nuevo testamento*. Madrid 1963, 565.
49. Cf. supra, capítulo 1, páginas 59 s.

ama al prójimo no conoce a Dios— es precisamente la misma de Jer 22, 16: «Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No consiste en eso el conocerme? dice Yahvé» [50]. El sentido de justicia es el único amor que verdaderamente vaya al fondo. Lo que con mucha intuición señala Bigo: «la suprema delicadeza de caridad es reconocer el derecho de la persona a quien se da» [51], eso *es lo que hace que el amor sea amor* y no paternalismo humillante que no sé por qué depravaciones mentales llegó algún día a confundirse con el amor cuando todos estamos viendo que constituye un insulto deprimente del prójimo. El amor que no es sentido agudo de justicia y auténtico padecer-con-mi-hermano-ultrajado, ese amor *no trasciende*. Se complace en sí mismo aunque con palabras lo niegue; y en sí mismo queda, no trasciende. Cuando no se identifica con «tú tienes completo derecho a esto, no estoy haciéndote ninguna condescendencia», ni siquiera el genuino amor entre hombre y mujer es capaz de trascender. [52]

Permítaseme repetir las palabras de Bigo: «la delicadeza suprema de la caridad es reconocer el derecho de aquél a quien ella da». Añado: sin esa dizque delicadeza, lo que tenemos es paternalismo, la hiriente actitud de quien «se abaja» hacia unos seres inferiores que no merecen mi condescendencia (*Herablassung*, dicen los alemanes). No es amor el amor sin pasión por la justicia. El amor que la Biblia conoce es el amor-justicia; y eso desde el yahvista hasta las cartas de Juan, como se ve por 1 Jn 3, 17-18 que estamos considerando y por un cotejo firme de 1 Jn 4, 7 con 2, 29. No puedo sino hacer mío este párrafo del marxista Koschelava:

50. Cf. supra, capítulo 2, «Conocer a Yahvé», páginas 67 s.
51. P. BIGO, *Doctrina social de la iglesia*. Barcelona 1967, 414.
52. Como observa Levinas, «le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants, foncièrement réfractaire à l'universalisation, est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude à deux, société close, le non-public par excellence» (*o. c.*, 242). «Si aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. L'amour ne transcende pas sans équivoque... il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux» (*ibid.*, 244). «Solitude qui ne nie pas seulement, qui n'oublie pas seulement le monde. L'action commune du sentant et du senti que la volupté accomplit, clôture, ferme, scelle la société du couple» (*ibid.*, 243). Con ello no se niega que un tal amor sea de lo más saludable, sino que sea capaz de trascender.

¿Acaso no es el colmo del disparate denominar humanista a la teoría antropológica que reconoce la opresión y la alienación como destino fatal del hombre, tildando en cambio de «antihumanista» a la ciencia de la emancipación de toda clase de opresión y de la abolición de la alienación? ¿Desde cuándo los hipócritas suspiros acerca de la poco envidiable suerte de la humanidad se han convertido en más humanos que la heroica y abnegada lucha por la auténtica igualdad de los hombres? [53]

No es delicadeza el reconocer el derecho del prójimo, como si tal reconocimiento «se añadiera» a un amor que ya sustancialmente existe sin él; no es tomar en serio al prójimo el no verlo como pasible de injusticia; aun fenomenológicamente hablando, la persona no es para mí persona sino en cuanto pasible de injusticia.

Es imponente que el precepto de Lev 19, 18 «amarás a tu prójimo como a ti mismo», que tan central papel juega en la predicación de Jesucristo y en todo el nuevo testamento, se presenta en su sitio vital original como síntesis preñada de una serie de prohibiciones que son todas de la más rigurosa justicia: Lev 19, 11-18 a: no jurar con dolo para engañar (v. 11-12), no despojar de su salario al empleado (v. 13), no hablar mal de un sordo que no puede rebatir (v. 14), no tener acepción de personas en los tribunales (v. 15), no calumniar (v. 16), no odiar ni guardar rencor (v. 17-18 a); la síntesis final de todo ello es amar al prójimo como a uno mismo (v. 18 b). Es difícil presentar en forma más palpable la identidad bíblica entre amor y justicia. Lo cierto es que, según Lc 10, 25-37, la única vez en que Jesús explicó lo que significa «amarás a tu prójimo como a ti mismo», puso delante no un hombre cualquiera sino un hombre que ha padecido injusticia y violencia y que necesita ayuda de alguien que sepa «com-padecerse de él» (v. 33 y 37), en el sentido de «compasión» que en la sección anterior expuse a propósito de Oseas. Y para Mateo la ley y los profetas están sintetizados tanto en la fórmula «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22, 39 s.) como en la fórmula «todo lo que queráis que os hagan a vosotros los hombres, eso hacedles vosotros a ellos» (Mt 7, 12), que a cualquier persona sin precon-

53. V. Koschelava, *El mito de los dos Marx*. Buenos Aires 1966, 57.

ceptos sistemáticos tiene que parecerle norma de la más elemental justicia («como a ti mismo» es medida, no motivación como entiende Bultmann que, con rara superficialidad, reduce esta regla de oro a egoísmo ingenuo) [54]; de hecho es, en derecho, la norma de la igualdad, la cual es cuestión de justicia. No hay aquí problema sino para los sistemas ideológicos que quieren distinguir entre amor y justicia porque no entienden que el amor verdadero descubre que es injusto que el prójimo sufra. Que es una injusticia intolerable todo lo que el prójimo padece, sólo el auténtico amor es capaz de sentirlo.

Y bien, retornemos a Juan. De ese amor es del que 1 Jn 4, 7-8 afirma: el que ama al prójimo conoce a Dios, el que no ama al prójimo no conoce a Dios. Que es exactamente la enseñanza decisiva de Jer 22, 16 y de todos los profetas. Pero así como en esa enseñanza encontramos el profundo porqué del anticulto de los profetas, de igual manera se basa Juan en esa tesis para rechazar todo acceso «directo» a Dios:

A Dios nadie lo ha visto nunca,
si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros
y su amor está en nosotros a la perfección.
(1 Jn 4, 12)

Dios es amor,
y el que permanece en el amor, en Dios permanece
y Dios permanece en él.
(1 Jn 4, 16)

Quien no ama a su hermano al que ve,
a Dios, al que no ve, no puede amarlo.
(1 Jn 4, 20)

Queridos, amémonos unos a otros,
que el amor es de Dios,
y todo el que ama
es nacido de Dios
y conoce a Dios;
el que no ama no ha conocido a Dios,
pues Dios es amor.
(1 Jn 4, 7-8)

54. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen [6]1964, 107; véase mejor: J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg [3]1956, 148.

De estos pasajes resulta evidente que la inaccesibilidad directa de Dios no ha de entenderse como en la filosofía griega: lo inmaterial es incognoscible para la vista y para los otros sentidos porque son materiales, pero cognoscible para el entendimiento que es inmaterial. Juan no se reduce a «nadie lo ha visto», sino que afirma «no ha conocido». La intención de Juan se dirige patentemente a sostener que Dios es cognoscible sólo mediante el prójimo; no basta decir que sólo mediante revelación transformante, que era la tesis de los gnósticos [55]. Indudablemente se trata de un Dios que sólo es Dios *en el* revelarse, *en el* interpelar; pero esa revelación e interpelación no es directa; es posible *únicamente mediante el prójimo que debe ser amado* (entendiendo aquí amor en el sentido indicado: amor-justicia). Para Juan no está en juego la limitación y defectuosidad de nuestros órganos cognoscitivos ante un objeto de categoría demasiado elevada para ellos pero que sería cognoscible para algún entendimiento sobrehumano; en la tesis de Juan no hay ni sombra de esa problemática epistemológica. Sino que Dios no es Dios cuando pretendemos acceder a él esquivando al prójimo. Es exactamente la enseñanza anticúltica de los profetas: no quiero culto sino justicia interhumana.

Por tanto, no se trata de un revelar que sea transmisión de datos o conocimientos antes no poseídos y que, una vez transmitidos, el revelar se vuelva prescindible como si fuera un medio que ya cumplió su fin. Así es la ciencia griega y toda la ciencia occidental sin excepción, empezando por la filosofía y teología, de la cual, como de un tronco, brotaron históricamente las demás. En el plano greco-occidental de conocimiento el otro o los otros pueden desaparecer una vez que han cumplido su tarea informativa o docente; su aportación es absorbida por el yo, queda resumida y sustituida por una representación o por una afirmación, que hace el yo, de la existencia extramental de un algo, afirmación trascendental del ser; es ejercicio del yo, en todo caso; desaparición de la alteridad radical que, cayendo en poder del pensante, pierde su resistencia de

55. Cf. R. Bultmann, *Untersuchungen zum Joh-Ev*: ZNeuW 29 (1930) 169-192; Id., *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1964, 54-55; R. Schnackenburg, *o. c.*; W. Michaelis, artículo *oráo*, en TWNT V, 315-368.

ser exterior. Hay verdad, no lo niego: adecuación entre el entendimiento y la cosa; pero esa misma verdad el entendimiento es el que la posee y la hace suya, se vuelve parte del yo.

En cambio el Dios de la Biblia necesita siempre estar presente como el Otro; su exterioridad y alteridad no pueden cesar sin que él cese. El pluralismo constituido por el yo y por el Otro necesita, para existir, el movimiento y actitud del yo frente al Otro; movimiento y actitud que no son una especie del género llamado «relación», es decir, que no pueden convertirse en «tema» para un entendimiento objetivo liberado de esta confrontación con el Otro; es decir, que le son impervios a la «reflexión». Como observa genialmente Manuel Levinas, la famosa imposibilidad de «reflexión total» no debe ser valorada negativamente como finitud e imperfección de un sujeto cognoscente, que le impide llegar a la plena verdad; es el excedente (*le surplus*) de la relación social, donde la subjetividad permanece de frente a... [56]

Ahora bien, esa alteridad irreductible, «traumatisme de l'étonnement» [57], no se mantiene sino en la interpelación del prójimo que pide justicia. Sin ella tenemos un dios pensado, no el Dios real. Verdaderamente real, es decir, que no está a mi disposición ni sucumbe a mis poderes de afirmación o representación, es sólo ese imperativo, término de un conocimiento que por fin penetra más allá del objeto [58]. Verdaderamente real no es lo que en tanto se ofrece a mí en cuanto yo lo descubro; eso sería depender de mi subjetividad, como de hecho dependen los objetos a fuer de objetos. El grito del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero es verdaderamente extranjero en este mundo de objetos; le es heterogéneo, no se conmensura con ellos ni con las fuerzas que rigen en este mundo de objetos; su fuerza reside precisamente en su debilidad y en su extranjería de este mundo; por esa su efectiva trascendencia me juzga a mí y a todo este mundo.

> Esa mirada que suplica y exige —que puede suplicar sólo porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo, esa mirada que uno

56. M. LEVINAS, *o. c.*, 196.
57. *Ibid.*, 46.
58. *Ibid.*

reconoce dando (exactamente como «dando pone uno en cuestión las cosas») —esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro.[59]

El Dios de la Biblia no nos afecta como algo que hay que superar, englobar, dominar, sino —precisamente como otro, como enteramente otro, independiente de nosotros; como el que, detrás de toda relación que pudiéramos establecer con él, resurge absoluto[60]. Mi espontaneidad ya no tiene la última palabra, ya no estoy solo. «Toda otra experiencia es conceptual, es decir, se vuelve mía y depende de mí»; el Dios de la Biblia, en cambio, se aleja a medida que mi conciencia se le acerca; nuestras relaciones son irreversibles, él me juzga siempre; esta imposibilidad de asumirlo es la vida misma de la conciencia moral; ya no estoy solo. Su exigencia, a medida que le hago caso, acrecienta mi responsabilidad; siempre estoy en relación con otro. Pero esta relación no tiene la estructura que la lógica formal encuentra en todas las relaciones; los términos siguen siendo absolutos pese a la relación en que están[61]. Es la relación que se llama imperativo moral de justicia. Absolutamente insuprimible. Afirmarlo es la única manera total de rechazar el idealismo. Objetivarlo es reabsorberlo en el yo y volver a estar solo, cortar la trascendencia, por más que «ontológicamente» pintemos ventanas en los cuatro muros de encerramiento. Exterioridad hay sólo en el clamor del oprimido que pide justicia.

La mejor manera de resumir lo dicho en este capítulo es un pasaje especialmente arcaico del Deuteronomio, acerca del cual Norbert Lohfink por minucioso análisis lingüístico ha descubierto que le sirvió de documento preyacente al redactor para componer Dt 5, 1 - 6, 25 que es donde está el decálogo.[62]

59. *Ibid.*, 48.
60. *Ibid.*, 61 s.
61. *Ibid.*, 156.
62. N. Lohfink, *Das Hauptgebot*: Analecta Biblica 20 (1963) 227-231.

4. Conocimiento y praxis

El pasaje arcaico es Dt 10, 12 - 11, 17 cuyo tema se enuncia como título desde el principio: «amar y servir a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma» (10, 12); de ahí se originó, como bien nota Lohfink, la formulación de Dt 6, 4-5 que llegó a ser y es todavía la más famosa formulación del gran mandamiento. No debe olvidarse ni por un momento que tal es el tema de nuestro pasaje. La teología de éste reviste tanto mayor importancia, cuanto que la formulación original del decálogo (aproximadamente deducible de un cotejo entre el decálogo de Ex 20 y el de Dt 5) acusa ella misma lenguaje deuteronómico, como lo ha hecho ver A. Jepsen en sus *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs*: ZAltW 79 (1967) 277-304, esp. 281-284; en particular para el último mandamiento W. Moran ha mostrado en CBQ 29 (1967) 534-554, que la formulación de Dt 5 es más antigua que la de Ex 20. Por supuesto que el vocabulario del decálogo primitivo (deducible del cotejo susodicho) acusa también origen predeuteronómico y posiblemente muy antiguo [63], pero la conflación del conjunto, con sus características teológicas, parece deuteronómica. En tal caso la tesis de Lohfink nos obliga a buscar en Dt 10, 12 - 11, 17 la fuente de inspiración de la teología del decálogo.

Ahora bien, de todo ese largo pasaje antiguo el trozo de mayor preñez teológica, el de contenido más enraizado en la primigenia tradición de la liberación de Egipto, y el que parece más capaz de generar la teología que hoy encontramos en el decálogo, es Dt 10, 16-19 cuyo inicial «pues» (*waw*, de consecuencia lógica) nos hace tener presente que se trata, en v. 16-19, del gran mandamiento enunciado en v. 12: amar a Yahvé. Cosa que también es obvia por Dt 30, 6 donde se repite que la circuncisión del corazón (de la que habla nuestro 10, 16) es «con el fin de que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma» (cf. 10, 12). Además, la antigüedad del trozo Dt 10, 16-19 se palpa en la expresión «Dios de los dioses» (v. 17) [64]. Nuestra perícope reza así: Dt 10, 16-19:

63. Cf. A. Jepsen, *o. c.*, 300.
64. Sobre la arcaicidad de esa teología véase M. Dahood, *Psalms II*: Bible 17 (1968) 269 a propósito del Sal 82; y H. J. Kraus, *Psalmen* II, en BiKomm. New York ³1966, 570.

16 Circuncidaréis, pues, el prepucio de vuestro corazón
y no endureceréis vuestra cerviz,
17 *porque* Yahvé vuestro Dios es el dios de los dioses
y el señor de los señores,
el Dios grande, poderoso y terrible,
que no hace acepción de personas y no acepta soborno,
18 el que hace justicia al huérfano y a la viuda
y ama al forastero dándole pan y vestido;
19 amaréis *pues* al forastero,
porque forasteros fuisteis en tierra de Egipto.

Por el contexto precedente y el «pues» del v. 16 se ve que la circuncisión del corazón es para poder amar a Yahvé y tenerlo por Dios exclusivamente a él. Los v. 17-18 con su «porque» inicial nos dicen entonces esto: la razón por la que se necesita circuncisión del corazón para tener por Dios exclusivamente a Yahvé, es porque solamente Yahvé hace justicia a los desamparados. (Salta a la vista el paralelismo de esta problemática con la de Juan: 1 Jn 4, 7-8 fundaba el «amémonos unos a otros» en el hecho de que Dios es amor, y ya 1 Jn 3, 17-18 nos hacía entender el amor como amor-a-los-necesitados).

Adviértase que Dt 10, 17-18 están en indicativo, mientras los v. 16 y 19 son imperativos. Del núcleo indicativo y esencialista (v. 17-18) nuestro párrafo deriva dos imperativos: circuncidar el corazón (v. 16) y amar al forastero (v. 19). La derivación lógica (cf. las dos conjunciones que he subrayado) se hace en el primer caso mediante un «porque» (v. 17) que motiva al imperativo de circuncidar el corazón para conocer a Yahvé; en el segundo caso mediante un «pues» (v. 19)[65] que deduce del mismo núcleo indicativo y esencialista de los v. 17-18 el imperativo de amar al desvalido. Ambos imperativos, el del v. 16 y el del v. 19, se fundamentan en que Yahvé es, entre todos los dioses, el único que les hace justicia a los desamparados. Creo que está fuertemente inculcada la sinonimia: amar al desvalido es la manera de circuncidar el corazón para poder amar exclusivamente a Yahvé. Si no, no ten-

65. P. Joüon, en su *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma ²1947, n. 119 e, lo pone como ejemplo de perfecto inverso de consecuencia lógica.

dría por qué existir el v. 19; bastaría el mandato del v. 16 y su motivación en v. 17-18. Si se añade «amad al desvalido», es porque la circuncisión del corazón o consiste en eso o no puede lograrse sin eso. Toda vez que los v. 17-18 están dando razones para circuncidar el corazón, la conclusión (v. 19) debería ser «circuncidad, pues, el corazón»; pero en vez de ello se nos dice «amad, pues, al desvalido». La estructura de Dt 10, 16-19 arroja, por consiguiente, la misma penetrante teología de Jer 22, 16: «Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No consiste en esto el conocerme? Dice Yahvé».

De hecho, la indisposición del corazón que Dt 10 llama incircuncisión (y que así es también denominada en Jer 4, 4 en contraposición con «derecho y justicia» de Jer 4, 2), en Jer 5, 23 se describe como «corazón reacio y rebelde», y Jer 5, 27-28 nos explicita su significado:

> Como cestas llenas de pájaros
> están sus casas llenas de lo defraudado;
> así se han hecho ricos y magnates, gordos y arrogantes;
> apoyan la causa inicua, la justicia no les importa;
> medran con los derechos del huérfano,
> no respetan el derecho del pobre.

Si Dt 10 le sirvió de documento inspirador al redactor que compuso Dt 5, la teología que acabamos de verle a Dt 10, 16-19 debe darnos la pista para entender el decálogo. El fundamento de todo, «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto» (Dt 5, 6; Ex 20, 2), es la caracterización esencial de Yahvé como el único dios al que no podemos tener por Dios sino en la justicia para con el prójimo porque es el Dios que se reveló haciendo justicia. La exclusividad monolátrica de Yahvé (Dt 5, 7; Ex 20, 3) no significa culto sino justicia interhumana; por eso la prohibición de representar a Yahvé en imagen (Dt 5, 8-10; Ex 20, 4-6; cf. supra, el primer apartado del presente capítulo). El mandato del sábado habla, no de culto, sino de descanso de los hombres (Dt 5, 12-15; Ex 20, 8-10), como observa Jepsen muy bien: «ni en la forma original ni en las ampliaciones se habla de culto alguno, sino sólo de descanso. ...Lo que preocupa no es Dios sino los hombres. El sábado fue

hecho por causa del hombre» (Mc 2, 27)[66]. El mandamiento precedente (Dt 5, 11; Ex 20, 7) prohíbe el perjurio que engaña al prójimo[67]. No necesito destacar que el adulterio es injusticia interhumana. Y en cuanto al último mandamiento (Dt 5, 21; Ex 20, 17), basta leerlo para descartar el sentido sexual-ascético que la tradición moral le dio a la palabra latina «concupiscentia» y constatar que tiene razón Lyonnet cuando, tras pormenorizado estudio, concluye: «Revera in ipso decalogo sensus est de quovis desiderio contra iustitiam» (realmente en el decálogo mismo el sentido es de cualquier deseo que vaya contra la justicia)[68]. Basta leerlo: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo» (Ex 20, 17). La supresión, en el decálogo cristiano, de la prohibición de imágenes[69], hizo que este último mandamiento se dividiera en dos para completar el número; ello facilitó que el no codiciar la mujer del prójimo se entendiera como prohibición independiente del no codiciar las cosas que el prójimo posee para su vida diaria; sólo así fue posible pensar que en el decálogo las motivaciones antisexuales desempeñaban algún papel. En el decálogo de la Biblia no hay más que sentido práctico de justicia interhumana, de auténtica compasión[70], en el cual, y sólo en el cual, el verdadero Dios se revela como absolutamente inconfundible con los otros dioses. Todo está dicho con el versículo introductorio: «Yo soy Yahvé tu Dios que te saqué de Egipto» (Dt 5, 6; Ex 20, 2). Los dos primeros mandamientos quieren sólo hacer inconfundible a ese Dios (Dt 5, 7-10; Ex 20, 3-6), los ocho últimos hacen insoslayable el imperativo de justicia en el que ese Dios se revela como diferente de todos los demás dioses.

La composición de Lc 10, 25-37 demuestra que ésa fue también la intelección del decálogo en el nuevo testamento, pues, aunque el v. 27 enuncia como dos el mandato de amar a Dios y el mandato de amar al prójimo, la concretización de ambos en el «Ve y haz

66. A. JEPSEN, *o. c.*, 293.
67. A. JEPSEN, *o. c.*: «Du darfst keinen Meineid leisten und damit die Wahrheit verleugnen», 295.
68. Cf. S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad romanos cap V-VIII*. Roma ²1966, 103.
69. Cf. supra, página 59.
70. Cf. supra, páginas 70-71.

tú lo mismo» (v. 37) se concentra en compadecerse del prójimo desvalido (v. 37 a), como lo hizo el samaritano (v. 33).

Igualmente claro es el pensamiento de Mateo: 22, 37-40 resume «la ley y los profetas» en los dos grandes mandatos enunciados como dos (amar a Dios: v. 37-38; amar al prójimo: v. 39); pero a Mateo le da exactamente lo mismo resumir «la ley y los profetas» en «todo lo que queráis que os hagan los hombres, eso hacedles vosotros a ellos» (7, 12). Le parece perfectamente sobreentendido que al Dios de Israel se le ama en el amor del prójimo.

En Marcos la pregunta del joven rico quiere saber *todo* lo que es necesario observar para poseer la vida eterna (10, 17), y la respuesta inicial de Cristo, «conoces los mandamientos», evidentemente tiene ese alcance: *tàs entolás* (v. 19), todos los mandamientos cuya observación es necesaria para la vida eterna. Y bien, a continuación enumera mandamientos de justicia y amor entre los hombres. Da por archisabido que es ahí donde se ama a Dios.

Sobre Juan, después de lo que hemos visto, no hace falta explicitar más. Y por lo que hace a Pablo, hoy mismo sería difícil formular mejor que él la tesis de que en una sola cosa, en un solo imperativo, no en dos que después convergen o se apoyan el uno al otro o se deducen el uno del otro, sino en uno sólo está toda la ley: «Pues *toda* la ley en *una* palabra se cumple: en el amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 14). El énfasis y subrayado lo hace Pablo mismo mediante la colocación y selección de los vocablos: *'o gàr pâs nómos en 'enî lógo peplérotai, ktl.* Sólo una exégesis que confunda su propio método con el de la jurisprudencia puede olvidar ese versículo al leer el catálogo de «vicios» de Gál 5, 19-21. Manifiestamente esos «vicios» le importan a Pablo en tanto en cuanto impidan el amor del prójimo; por eso puso el v. 14 como encabezamiento de todo. Y las «virtudes» enumeradas en el v. 22 s. le interesan solamente en la medida en que constituyan verdadero amor del prójimo. Sacarlas de ese contexto en que Pablo con toda explicitud las coloca y querer entenderlas por lo que las definiciones de diccionario dicen de ellas, sería erigir las palabras en ídolos, volverse uno voluntariamente esclavo de la letra y reincidir precisamente en la cautividad de la ley, contra la que Pablo combate con su carta a los gálatas y con toda su obra.

En ese pasaje hay explicitud completa, pero quizá resulta todavía más elocuente otro pasaje, 1 Cor 8, 1-3, en virtud de que no explicita sino sobreentiende, como de sobra sabida, la identidad entre amar a Dios y amar al prójimo. Que en todo ese contexto el tema es *ex profeso* el amor del prójimo, nadie lo niega; pero de buenas a primeras salta el v. 3: «Mas si alguien ama a Dios, ése es conocido por él». Pablo está impugnando la gnosis, y afirma de ella que «la gnosis infla, mientras la caridad construye» (v. 1); y entonces los v. 2 y 3 continúan esa contraposición entre gnosis y ágape. De la gnosis dice: «Si alguien piensa conocer algo, todavía no conoce cómo se debe conocer» (v. 2). En cambio, de la caridad: «Pero si alguien ama a Dios, ése es conocido por él» (v. 3). Todos los exegetas [71] han parado mientes y con razón, en el cambio de voz activa a voz pasiva; ahí está, en efecto, el golpe intencional y explícito que Pablo quiere asestar: cuando se trata de conocimiento (gnosis), todo depende, no de que conozcamos, sino de que seamos conocidos por Dios. Pero ese giro sorpresivo, intencionalmente buscado por Pablo, les ha impedido a los exegetas sorprenderse de la naturalidad con que el v. 3, denominándolo «amar a Dios», continúa contraponiendo el amor del prójimo a la gnosis. Quien tiene gnosis, lo ignora todo; en cambio, quien ama al prójimo, ése —no es que conozca sino que ha sido conocido por Dios, que es lo único importante. Para nuestra tradición occidental la mayor sorpresa debería consistir en que al amor del prójimo se le llame amor de Dios. Pablo ni siquiera repara en ello; lo supone perfectamente sobreentendido y sabido. (En el v. 3 no puede tratarse de amor-a-Dios en el sentido vertical, pues ése es el que los gnósticos dicen tener, y no iba Pablo a concederles ahí que con ello son conocidos por Dios).

71. Véase por ejemplo R. BULTMANN, art. *ginósko*, en TWNT I, 709; H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, en NeuTestD 7 (1968) 67; J. DUPONT, *Gnosis*, 1949, 104.

3. LA INTERVENCION DE DIOS EN LA HISTORIA

Como la creación es un tema captable en términos ontológicos, reducible a categorías de causa y efecto, de ente o no ente, de ser o no ser, occidente ha centrado la diferencia entre el Dios de la Biblia y el de la filosofía en el hecho de que el primero es creador y el otro no. Pero, respecto de la Biblia, eso constituye un recorrimiento tal de acento, que equivale a falsificación. A los ojos de la Biblia, Yahvé es el Dios que irrumpe en la historia humana para libertar a los oprimidos. G. von Rad ha señalado certeramente el papel subordinado y de reforzamiento que el tema «Yahvé creador» desempeña, por ejemplo, en Am 4, 13 si no cometemos el error de leer ese versículo desprendiéndolo de Am 4, 1-12. Lo mismo puede palparse en los salmos 89; 136; 148; 33; 74, con tal de leerlos enteros, como ellos quieren ser leídos. Yahvé interviene en la historia humana en exigencia de justicia, pero esta exigencia se vuelve mucho más fuerte e irresistible si la hace como creador del cielo y de la tierra, pues entonces es inmenso el poder

de ese Dios que irrumpe para realizar la justicia. Lo mismo puede verse en Am 5, 8-9 y Am 9, 5-6 leídos en su contexto.[1]

Aun después del exilio, para los autores bíblicos el tema creacional funge siempre como recurso teológico que ponga de relieve las intervenciones de Yahvé que rescatan de la opresión y de la injusticia. No sólo no está yuxtapuesta, ni siquiera basta decir que es cuestión de acento como si la caracterización de Yahvé en cuanto creador estuviera «también» ahí aunque menos acentuada. Yahvé es presentado como creador para darle importancia a su intervención justiciera: véase Is 43, 1 s.; Is 51, 7-14 (v. 9 b-10); Is 42, 5-7; Is 44, 24-28.

Bastará por todos el pasaje Is 42, 5-7, que, a continuación del primer canto referente al servidor de Yahvé, hace que Yahvé diga:

> Así dice el Dios Yahvé
> que crea los cielos y los extiende,
> que consolida la tierra y su vegetación,
> que da el hálito al pueblo que hay en ella
> y el espíritu a los que por ella andan:
> Yo, Yahvé, te he llamado por causa de la justicia,
> te he asido de la mano, te he formado
> y te he puesto como alianza del pueblo
> y luz de las naciones,
> para abrir los ojos ciegos,
> para sacar del calabozo al cautivo,
> de la cárcel a los que habitan las tinieblas.

La intervención de Yahvé en nuestra historia humana tiene una sola finalidad; aquí está explícita: «por causa de la justicia»[2]. El recordar que el Dios que así interviene es el creador de todas las cosas y de todos los pueblos, le da una fuerza enorme a la intervención justiciera, y le da también amplitud universalista. Pero el designio de salvar de la injusticia y de la opresión es el determinante de toda la descripción que Yahvé hace de sí mismo.

1. Cf. G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, 1963, en *Gesammelte Studien*. München 1965, 136-147.
2. *B^e sedeq*: C. R. North, *The Second Isaiah*. Oxford 1964, 155 y 111 s.: «for a saving purpose». *Gesenius* en el *Handwörterbuch*, acerca de la preposición *be*: «begründende Bedeutung», o bien: «auf etwas hin».

1. El Dios del éxodo

Como ya notó von Rad [3], el Génesis es prólogo, prehistoria, preparación del hecho esencial: la liberación de los esclavos de Egipto. A propósito de Ex 6, 2-8, donde el escrito sacerdotal usa por primera vez y programáticamente la fórmula «yo soy Yahvé» que será hilo conductor a través de todas las maravillas del Exodo y a través de toda la legislación hasta el sacerdote-profeta Ezequiel y hasta Deuteroisaías, dice Elliger atinadamente:

> Que aquí empieza la fase decisiva de la historia como acción de Dios, se ve inmediatamente en el hecho de que Dios se revela a Moisés con su nombre Yahvé, habiéndoseles aparecido a los padres sólo como El-Sadday. ...Y su más propia y característica esencia va Dios en seguida a revelarla en el hecho de «sacar», «librar», «rescatar», «salvar con brazo tenso y grandes juicios» al pueblo oprimido. [4]

La importancia de revelación cualitativa que esta intervención histórica tiene para todas las veces que en la Biblia se dice «yo soy Yahvé» o «conoceréis que yo soy Yahvé», no sabría ser suficientemente enfatizada. Es difícil imaginar qué más podía hacer el hagiógrafo para subrayar su importancia, aparte de advertirnos que Dios mismo cambia de nombre en ese momento (Ex 6, 3) y luego añadir:

> Diles a los israelitas: yo soy Yahvé *y por tanto* os libertaré de la opresión de los egipcios y os libraré de su esclavitud, os rescataré con brazo tenso y grandes justicias, y os tomaré por pueblo y seré vuestro Dios,
> y conoceréis que yo soy Yahvé vuestro Dios, el que os liberta de la opresión de los egipcios (Ex 6, 6-7). [5]

3. G. von Rad, *o. c.*, 143.
4. K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung* (1952), en *Kleine Schriften*. München 1966, 174-198, 178.
5. Véase P. Joüon, *Grammaire*, 119 e: «Je suis Jéhova! et en conséquence je vous ferai sortir...». Es el mismo *waw* de consecuencia lógica que la mayoría de las traducciones pasan por alto pero que puede verse en Gén 20, 11; Is 6, 7; 2 Sam 3, 21; 1 Re 2, 31; Jue 6, 16; Dt 2, 6; 2, 28; 10, 19.

Hay premeditada inclusión entre el «yo soy Yahvé» del v. 6 y el «conoceréis que yo soy Yahvé» del v. 7. Esa inclusión, precisamente en el momento en que el relator adopta para Dios un nuevo nombre, está indicando que los renglones «incluidos» describen el tipo de acción que se vincula al nuevo nombre: Yahvé. Es imposible que, como quieren algunos exegetas, «conoceréis que yo soy Yahvé» signifique reconocer a Yahvé por sus actuaciones en tiempo de los patriarcas, pues, precisamente, entonces no se llamaba Yahvé, según el escrito sacerdotal. Ni Zimmerli ni Elliger, que por separado han estudiado exhaustivamente las fórmulas «yo soy Yahvé» y sus variaciones, encuentran que su *Sitz im Leben* tenga algo que ver con la teología de alianza [6]. Ex 6, 6-7 muestra bien a las claras que las fórmulas con «conocer» pertenecen a la misma tradición que las fórmulas más simples; éste es un punto importante en la investigación, y ha sido demostrado por Zimmerli con toda amplitud en el segundo de los estudios citados. [7]

Siguiendo a Elliger podemos enlistar de la siguiente manera todas las fórmulas que aparecen en la Biblia al respecto:

1. yo soy Yahvé,
2. yo soy Yahvé, vuestro Dios
3. yo, Yahvé, soy vuestro Dios
4. yo soy Yahvé que os saqué de Egipto...
5. yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de Egipto...
6. conoceréis que yo soy Yahvé
7. conoceréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios
8. conoceréis que yo, Yahvé, soy vuestro Dios. [8]

Elliger escudriña en sus contextos las fórmulas 1. y 2.; a la primera la denomina *Hoheitsformel* ('fórmula de nobleza o de sobera-

6. Cf. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, 1953 (*Gesammelte Aufsätze*. München 1963, 11-40); Id., *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, 1954 (*ibid.*, 41-119); Id., *Das Wort des göttlichen Selbsterweises*, 1957 (*ibid.*, 120-132); K. Elliger, *Ich bin der Herr - euer Gott*, 1955; en *Kleine Schriften*. München 1966, 211-231.
7. O. *c.*, 54-78.
8. Debe advertirse que la diferencia entre 2 y 3 es obra de los masoretas que puntuaron el texto original mil y pico de años después de escrito. Y otro tanto la diferencia entre 7 y 8. Como Elliger ha hecho ver (*o. c.*, 220-223) los Setenta discrepan de los masoretas con mucha frecuencia en estos dos puntos.

nía: «yo soy Yahvé»); a la segunda, *Huldformel* (fórmula de clemencia: «yo soy Yahvé, vuestro Dios»). Pero termina su estudio reconociendo que no vehiculan contenidos teológicos diferentes: la fórmula corta sobreentiende «vuestro Dios» [9]. Lo mismo debe decirse de la diferencia entre 6. y 7. Y otro tanto sobre la diferencia entre 4. y 5.

Acerca de las fórmulas de explicitación histórica (la 4. y la 5.) podría pensarse que constituyen un grupo aparte, diferente de todas las demás. De hecho A. Rendtorff [10] quiere que la fórmula breve «yo soy Yahvé» sea una tardía abreviación de las formulaciones de explicitación histórica que le parecen ser las más antiguas y originales. Como bien observa Zimmerli [11], ya el yahvista emplea la fórmula breve en Ex 7, 17: «En esto conoceréis que yo soy Yahvé»; de modo que no es tardía. El punto está en que ni las fórmulas cortas ni las largas pretenden hacer una predicación de tipo histórico sobre un sujeto Yahvé cuya esencia permanezca en cierto modo inexplorada; «Israel sabe que "en el nombre de Yahvé" puede clamar y será escuchado» [12], mientras el adorador de otro Dios «clama a él, pero no le responde, de su aflicción no lo salva» (Is 46, 7). La diferencia se reduce a que las fórmulas breves revelan a Yahvé, como si dijéramos, más acentuadamente por lo que él es; mientras las otras hacen mayor referencia a la historia o hecho histórico en el que Yahvé manifestó lo que es. Pierde toda importancia, porque lo que se manifestó es precisamente la característica misma de Yahvé en contraste con los otros dioses; cuanto más se acentúa el hecho histórico, tanto más resalta esa caracterización cualitativa. La mejor prueba es la incesante permutación, en la Biblia, de unas fórmulas por otras.

No sólo forzado, sino insostenible me parece el interpretar las fórmulas «yo soy Yahvé que os sacó de Egipto» como si motivaran por gratitud la observancia de mandamientos. Pertenecen, como Zimmerli ha hecho ver, a la misma tradición de «conoceréis que yo soy Yahvé», la cual en Núm 14, 35; Ez 5, 13; 6, 12-13; 6, 14;

9. *O. c.*, 228-230.
10. *Die Offenbarungsvorstellungen im AT*: Kerygma und Dogma 1 (1961) 21-41.
11. *«Offenbarung» im AT*: EvTh 22 (1962) 15-31.
12. *Ibid.*, 25.

7, 9; 12, 15-16; 15, 7; 21, 10; 22, 22 y 24, 24 hace conocer que «yo soy Yahvé» en una intervención histórica de furibundo castigo *contra Israel.* Entre éstas y las salvadoras «conoceréis que yo soy Yahvé» hay perfecta organicidad y congruencia, pues contra los injustos se efectúa en todo caso la salvación de los oprimidos, contra un pueblo en el que reina la injusticia es siempre Yahvé-justicia el que se revela interviniendo. Con eso encuadran sin distorsión de ninguna especie las leyes que se fundamentan en alguna de las fórmulas que estamos estudiando. Por ejemplo: «Ninguno de vosotros oprima a su conciudadano, antes bien teme a tu Dios, pues yo soy Yahvé, vuestro Dios» (Lev 25, 17). Con el verbo «temer» de por medio, es del todo apriorístico afirmar que motivan por agradecimiento; más bien es patente la continuidad de todas estas fórmulas con la de Ex 6, 6-7, donde por primera vez se revela el nombre de Yahvé en la tradición sacerdotal: yo soy Yahvé, y *por tanto* libertaré al oprimido. Ezequiel usa 78 veces, cuya lista puede verse en Zimmerli [13] giros como éste: «Conoceréis que yo soy Yahvé, cuando haga tal y tal cosa...». Por ejemplo: «Conocerán que yo soy Yahvé, cuando despedace las coyundas de su yugo y los libre de la mano de quienes los tienen esclavizados» (Ez 34, 27). Me parece que la continuidad de todas estas fórmulas se impone por sí sola: el que se revela interviniendo en nuestra historia es siempre Yahvé como salvador de los oprimidos y castigador de los opresores.

Eso lo aprendió Israel en el hecho de la liberación de Egipto. Claramente lo dice Oseas: «Yo soy Yahvé, tu Dios, desde la tierra de Egipto, y no conoces otro Dios aparte de mí, ni hay otro salvador fuera de mí» (Os 13, 4). Salta a la vista la identidad de argumento entre este texto de la primera parte del siglo VIII y la famosa polémica antiidolátrica que Deuteroisaías lanzó a finales del siglo VI y que, por olvido de la continuidad, ha sido tan mal comprendida con frecuencia: «No hay otro dios aparte de mí; Dios justo y salvador no hay fuera de mí» (Is 45, 21). En su polémica antiidolátrica Oseas alegaba que sólo Yahvé es salvador y se basaba en el hecho de la liberación de Egipto acaecida cinco siglos antes; esa

13. W. ZIMMERLI, *Gesammelte Aufsätze*, 43-44.

misma justicia ve realizada Deuteroisaías en el quebrantamiento del yugo babilónico; según él, basta el hecho de que a los oprimidos les llega la justicia, para saber a ciencia cierta: ¡es Yahvé!:

> Los pobres y los indigentes buscan agua y no la hay,
> su lengua está reseca de sed;
> yo, Yahvé, sí les daré oído;
> yo, el Dios de Israel, no los abandono.
>
> (Is 41, 17)
>
> de modo que todos vean y sepan, adviertan y consideren
> que es la mano de Yahvé la que ha hecho esto,
> que el Santo de Israel lo ha creado.
>
> (Is 41, 20)

El hecho bruto es que ha surgido Ciro y despedazado el imperio babilónico; eso le basta a Deuteroisaías para hacer que Yahvé diga:

> Yo lo he suscitado por causa de la justicia
> y allanado todos sus caminos;
> él construirá mi ciudad y libertará a mis deportados.
>
> (Is 45, 13)

La conclusión Is 45, 21 «Dios justo y salvador no hay aparte de mí» con que Deuteroisaías retoma las palabras de Oseas, retorna con esta otra formulación en Is 45, 24: «Dirán: sólo en Yahvé hay justicia y poder». Adviértase que 45, 21 añade «justo» al «salvador» de Os 13, 4; evidentemente, no para alterar el significado, sino para reforzarlo destacando su caracterización decisiva de la cual depende que los hechos se vean inconfundiblemente como obra de Yahvé y no de otros dioses. Toda la argumentación contra otros dioses depende de ese filo cualitativo inequívoco. El adorador de otro dios «clama a él pero no le responde, de su aflicción no lo salva» (Is 46, 7). En cambio: «Escuchadme los descorazonados, los que estáis lejos de la justicia: yo acerco ya mi justicia, no está lejos; mi salvación no tardará» (Is 46, 12-13).

Repito: el hecho bruto es que Ciro, al derrotar a los babilonios («caldeos»), liberta a todos los pueblos que habían sido deportados y sometidos por Nabucodonosor. Eso le basta al profeta de Yahvé:

Así dice Yahvé, vuestro rescatador, el Santo de Israel:
Por vosotros he enviado a Babilonia a arrancar los cerrojos de las prisiones, y los caldeos rompen en lamentos.

(Is 43, 14)

En 46, 13, que acabo de citar, se trata de la justicia de Yahvé con todas sus letras; no puede afirmarse que Pablo acuñó la expresión «justicia de Dios». Que esa justicia es salvadora, los pasajes aducidos lo manifiestan (y véase el paralelismo sinonímico entre justicia y salvación en Is 45, 21; 46, 13; 45, 8; 51, 5; 51, 6; 51, 8; 56, 1; 59, 17; 61, 10; Sal 98, 2; 65, 6; 71, 15; Rom 1, 16-17; 8, 10; 5, 21; 5, 18; 5, 17; 10, 9-10), pero por Is 49, 26 se ve que esa misma justicia es ferozmente punitiva contra los opresores. Todos los esfuerzos de S. Lyonnet [14], E. Beaucamp [15] y H. Cazelles [16] por evitar una justicia de Dios vindicativa contra los injustos, se estrellan ante Is 10, 22; Sal 36, 11-13; 97, 6. 3; Is 59, 16-17; Sab 5, 18. 13. Tales esfuerzos obedecen a un equívoco extendidísimo: creen que se trata de vengar y castigar irreligiosidades o cualquier clase de pecados. Les parece —a mi juicio, con razón— indigno de Dios el vengar tales cosas. Pero exegéticamente es un pseudoproblema, pues según la Biblia el pecado contra el que Dios interviene (inclusive en la intervención llamada juicio final) es específico: es la injusticia y opresión de los débiles por los prepotentes.

Como observan Hertzberg [17], Zimmerli [18] y Westermann [19], todo el mensaje deuteroisaiano responde de parte de Yahvé a la queja de un pueblo oprimido: «Mi suerte está oculta a Yahvé, mi Dios pasa por alto mi derecho (*mispâtî*)» (Is 40, 27). Es formulación característica de quien sufre injusticia, como puede verse por ejemplo en Sal 35, 23: «Despiértate, levántate para hacerme justicia (*l^emispâtî*), Dios mío; Señor mío, para atender mi queja (*l^erîbî*)». O también en Sal 140, 13: «Yo sé que Yahvé hará justicia (*dîn*) al pobre, derecho (*mispât*) al indigente». Misma formulación en Sal 146, 7: Yahvé es «el que hace justicia (*mispât*) a los oprimidos, el que da pan a los hambrientos». Véase en el mismo sentido Sal

14. *De peccato et redemptione* II. Roma 1960, 100-103 y 108; Id., *Exegesis epistulae ad romanos cap. I ad IV*. Roma ³1963, 80-107 d.
15. *La justice de Yahve et l'economie de l'alliance*: StBiFr II (1960-61).
16. *A propos de quelques textes difficiles...*: Revue Biblique 58 (1951) 169-188.
17. *Die Entwicklung des Begriffes* mispat *im AT*: ZAltW 40 (1922) 256-287; 41 (1923) 16-76, 35.
18. Artículo *paîs Theoû*, en TWNT v, 655-676, 668.
19. *Das Buch Jesaja Kap 40-66*, en ATDeut 19, 51.

13, 2; 22, 25; 27, 9; 37, 5-6; 30, 8; 44, 25; 69, 18; 88, 15; 102, 3; 104, 29. Comenta Hertzberg muy bien: «El *mispât* consiste, ni más ni menos, en que se le haga justicia al pobre».[20]

Y bien, la respuesta de Yahvé a la queja del pueblo es la liberación de la cautividad babilónica. «Para que conozcas que yo soy Yahvé, el que no defraudo a quienes en mí esperan» (Is 49, 23).

> Para que conozcan de oriente a occidente que no hay otro fuera de mí. Yo, Yahvé, y no hay otro. ...Cielos destilad el rocío, nubes derramad la justicia; ábrase la tierra y brote la salvación, y con ella germine la justicia: yo, Yahvé, lo he creado (Is 45, 6. 8).

Si no fuese éste el sentido preciso y afilado de las polémicas antiidolátricas de Deuteroisaías, la ridiculizante objeción que les opone Duhm asestaría de lleno en el hito. A propósito de Is 41, 21-29 dice Duhm:

> Ejemplo sobresaliente de la auténtica ingenuidad poética y religiosa con la que Deuteroisaías piensa y habla. Cualquier creyente de otra religión lo habría refutado y se habría reído de su afirmación de que sólo en la religión israelita había predicciones...; pero nuestro profeta no tiene ni el más pequeño granito de autocrítica, cree que con sólo pronunciar sus propias convicciones quedan demostradas.[21]

Duhm está suponiendo que Deuteroisaías emplea el esquema «predicción y cumplimiento» como los tratados occidentales de apologética.

Pero el hecho era la liberación de la cautividad babilónica, y el pivote de la argumentación es así:

> ¿Quién lo anunció de antemano para que se conociera,
> por adelantado para que dijéramos «*es justo*» (*saddîq*)?
> Ni quien lo anunciara, ni quien lo hiciera oír,
> ni quien oyera vuestras palabras.
>
> (Is 41, 26)

Lo que se trata de demostrar no es que sólo Yahvé pueda predecir los acontecimientos. *El contenido de las predicciones era la justicia.* El único Dios que desde antiguo había mostrado que su sola preocupación era la justicia de los oprimidos, era Yahvé; él era el único cuya revelatoria intervención en la historia humana había consistido precisamente en un inmenso acto de jus-

20. *O. c.*, 34.
21. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*. Göttingen [5]1968, 307.

ticia. En el momento en que alguien —sea Ciro, sea otro— les hace justicia a los pobres y ultrajados, es ese Dios el que lo inspira y lo guía. Claro que, si nos da la gana de traducir *saddîq* en Is 41, 26 por «richtig» (Duhm) o por «es stimmt» o por «c'est vrai» o por «tiene razón», entonces estamos en pura predicción y cumplimiento, y el bendito de Deuteroisaías no demuestra nada específicamente propio de Yahvé. Pero *saddîq* significa «justo» y califica a Yahvé, como se ve por «Dios justo (*saddîq*) y salvador no hay otro aparte de mí» en Is 45, 21, y ya el hecho de que Deuteroisaías modifique precisamente con ese adjetivo la frase de Os 13, 4 prueba que es en eso en lo que su atención se está fijando. No sale uno de su asombro al ver que se haya excogitado un «tiene razón» en Is 41, 26 cuando ningún lugar paralelo puede aducirse con la misma significación, y cuando Is 45, 21 (donde Duhm traduce debidamente «gerechter») constituye un paralelo tan estrecho que raya en doblete:

> ¿Quién anunció esto desde antiguo,
> ¿quién lo predijo desde antes? ¿No fui yo, Yahvé?
> No hay otro dios aparte de mí,
> dios justo y salvador no hay otro fuera de mí.
> (Is 45, 21)
> ¿Quién lo anunció de antemano para que se conociera,
> por adelantado para que dijéramos «es justo»?
> (Is 41, 26)

Si la exégesis no se hubiera mostrado tan alérgica con el salmo 37, habría hallado ahí una definición de lo que significa ser justo: «el justo se compadece y da» (Sal 37, 21); ya veíamos, a propósito de Os 6, 6 [22], que se trata de intervenir en favor del oprimido y que en eso consiste la «compasión». Pero en realidad no se necesitaba cotejar con otros autores; el sentido de «justicia» en Deuteroisaías es ese mismo, como se ve aun por los pocos pasajes que hemos recorrido: y la sola sinonimia entre justo y salvador en Is 45, 21 es suficientemente elocuente, así como la «justicia» de 45, 13 que consiste en libertar a los cautivos, y la de 42, 6-7 que estriba en liberar a los aprisionados. Es más: en el mismo capítulo Is 41, antes de emplear el adjetivo *saddîq* en nuestro v. 26, se ha mencionado el sustantivo justicia en el v. 10, y a mitad de camino entre ambos se nos da una descripción harto ilustrativa:

22. Cf. supra, páginas 70-71.

Los pobres y los indigentes buscan agua y no la hay,
su lengua está reseca de sed;
yo, Yahvé, sí les daré oído;
yo, el Dios de Israel, no los abandono.
(Is 41, 17)

Tiene Zimmerli toda la razón del mundo [23] cuando ve en toda esta polémica monolátrica de Deuteroisaías la continuación y profundización de la epifanía de Yahvé que se condensa en las fórmulas «yo soy Yahvé», «yo soy Yahvé, vuestro Dios», que constituyen el hilo conductor en todo el antiguo testamento. Acerca de Is 48, 12 b «yo soy el mismo» (*'anî-hû'*, como en 43, 13) dice Zimmerli: «es un aserto de auto-apertura, una palabra revelante en la que el yo en su carácter de yo se da a conocer» [24]. Tanto más valioso es el testimonio de Zimmerli, cuanto que su investigación se mantiene en nivel formal sin abordar la cuestión del contenido cualitativo por el que Yahvé se identifica. Para la cuestión de contenido, mejor será resumir con palabras de Jepsen. Constata que hay paralelismo sinonímico en Is 51, 1:

Los que vais tras la justicia,
los que buscáis a Yahvé,

y que Tritoisaías entendió perfectamente esa sinonimia:

los llamarán robles de justicia,
plantación de Yahvé;
(Is 61, 3)
te abrirá camino tu justicia,
cerrará tu marcha la gloria de Yahvé;
(Is 58, 8)

y concluye inobjetablemente: «Según eso deberíamos hablar de la *s^edâqâh* (justicia) como de la esencia misma de Yahvé». [25]

23. *Gesammelte Aufsätze*, 69 s. y 22 s.
24. EvTh 22 (1952) 21 s.
25. A. Jepsen, *Sdq und sdqh im Alten Testament*, en *Festschrift Hertzberg*, 1965, 78-97, 86.

Teniendo eso en cuenta es como se entiende el sentido de Is 48, 12 b: «Yo soy el mismo; el que era al principio, ése soy al fin». Por eso Deuteroisaías añade «justo» (Is 45, 21) a la fórmula de Os 13, 4 que lo sobreentendía. Incluso podemos trazar el puente entre Oseas y Deuteroisaías: a propósito del retoño davídico que «hará derecho y justicia en la tierra» (Jer 23, 5), Jeremías acuñó el formidable nombre propio «Yahvé-nuestra-justicia» (23, 6) y añadió:

> Por eso, mirad que llegan días —oráculo de Yahvé— en que
> ya no se dirá «vive Yahvé que libertó a los israelitas de
> Egipto», sino «vive Yahvé que libertó a la raza de Israel del
> país del norte y de las tierras a donde los había arrojado
> y los trajo a habitar en su propio suelo».
>
> (Jer 23, 7-8)

Oseas alegaba que sólo Yahvé es salvador y se basaba en el hecho de la liberación de Egipto. Deuteroisaías ve esa misma justicia realizada en el quebrantamiento del yugo babilónico, pero ya Jeremías proféticamente, antes de que se realizara [26], había hecho esa aplicación, con perfecta conciencia de que es esa justicia la que identifica a Yahvé, y por cierto en relación con la fórmula «justicia y derecho» (v. 5) acerca de la cual ningún exegeta duda que tenga sentido social en favor de los pobres y oprimidos.

Así se entiende que, para el Yahvé de Jer 9, 23, «conocerme» sea «conocer que yo, Yahvé, soy el que realiza compasión, derecho y justicia en la tierra». Llama la atención que el verbo «conocer» tenga ahí dos veces a Yahvé como objeto: una como complemento directo «conocerme», y otra (sin repetir el verbo) a continuación como sujeto de la proposición que es conocida: «que yo, Yahvé, soy el que realiza...». Esta construcción difícil ya le había llamado la atención a Zimmerli [27] a propósito de Jer 24, 7: «conocerme que yo soy Yahvé». Indudablemente el segundo objeto quiere añadir una precisación, un perfilamiento, que no está bastante expresado en el simple acusativo «me»; pero lo añade haciendo sentir que

26. Cf. W. Rudolph, *Jeremia*. Tübingen ³1968, 145-148.
27. *Gesammelte Aufsätze*, 73 s.

ambos objetos son lo mismo; más aún: que conocer al primero significa, bien miradas las cosas, conocer al segundo. Es decir: conocer a Yahvé significa conocer que Yahvé es el que realiza compasión y derecho y justicia en la tierra (Jer 9, 23). Según Jer 24, 7, en eso consiste el conocerme: en conocer que yo soy Yahvé.

Todavía el puente entre Oseas y Deuteroisaías tiene, además de Jeremías, otro gran pilote en medio mismo del exilio: Ezequiel, en un versículo que ya hemos visto:

> Conocerán que yo soy Yahvé, cuando despedace las coyundas de sus yugos y los libre de la mano de quienes los tienen esclavizados.
>
> (Ez 34, 27)

Por eso no se puede confundir la teología de la historia que la Biblia ejercita, con la teología de la providencia, que occidente ha heredado de los grecorromanos y que es estática porque contempla los instantes como puntos aislados además de no ser específica. Para la Biblia es intervención de Yahvé, no cualquier suceso bueno y laudable, sino la realización de la justicia. El Dios de la Biblia tiene un plan, se ha propuesto convertir este nuestro mundo en un mundo de justicia; en la historia, dentro de la historia, hay un *éschaton*, un *ultimum*, hacia el cual van encaminadas todas las realizaciones parciales de justicia. Aquí no puedo sino señalar que ese *ultimum*, que ese *novum*, caracteriza también a la filosofía de Marx. Volveremos sobre ello.

En la obra de Deuteroisaías los pasajes referentes a la liberación de Israel por Ciro tienen evidente signo particularista; pero aun una obra compuesta en circunstancias y para circunstancias tan concretas y determinadas mira insistentemente hacia la realización de la justicia en el mundo entero: Is 42, 1. 6; 45, 20-22; 49, 6; 51, 4-8; 54, 2-3; 55, 5. Valga por todos este pasaje sobre el servidor (49, 6):

> Es poco que seas mi servidor y restablezcas las tribus de Jacob y conviertas (o hagas volver) a los supervivientes de Israel;
> te hago luz de las naciones
> para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra.

2. El plan de Yahvé

La tradición iniciada en Ex 6, 6-7, del escrito sacerdotal, nos ha llevado hasta Deuteroisaías, y hago aquí la expresa advertencia de que conduce, como veremos, hasta el evangelio según san Juan con sus absolutos «yo soy» tomados al pie de la letra de Is 41, 4; 43, 10. 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6 según la traducción de los Setenta: Jn 8, 24. 28. 58; 13, 9.

La tradición del yahvista no le cambia de nombre a Yahvé en el momento en que interviene para libertar a los esclavos, pero en ella es aún más verdadero y profundo el hecho de que el Génesis constituye un mero prólogo al Exodo. Estudiarla aparte tiene dos ventajas: 1, sirve de poderosa confirmación de lo que hemos visto, pues convergen ambas tradiciones en forma notable; 2, la tradición del yahvista nos conduce hasta san Pablo, así como la sacerdotal nos lleva hasta san Juan.

El equivalente de Ex 6, 6-7 es, en el yahvista, Ex 3, 7-9:

> Dijo Yahvé: he visto, sí que he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he escuchado su clamor a la vista de sus capataces, pues conozco sus sufrimientos. Por eso he bajado para librarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel...
>
> Así, pues, mira que el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los oprimen los egipcios.

En estos renglones aparece dos veces el «clamor» de los oprimidos. Gunkel [28] y N. M. Sarna [29] han notado que es «término técnico para la queja por la injusticia infligida» (Gunkel); «the Hebrew root *sa 'aq/za'aq* indicates the anguished cry of the oppressed, the agonized plea of the victims for help in some great injustice. ...The "outcry" of Sodom, then, implies, above all, heinous moral

28. *Genesis*. Göttingen [7]1966, 44 y 202.
29. *Understanding Genesis*. New York 1966, 145.

and social corruption, an arrogant disregard of elementary human rights, a cynical insensitivity to the suffering of others» (Sarna). El carácter técnico del término es evidente por Gén 4, 10; Job 34, 28; 19, 7; Hab 1, 2; 2 Re 8, 3; Is 19, 20; 46, 7; 5, 7; Jer 20, 8; Sal 9, 13; 34, 18; 77, 2; 88, 2; 107, 6. 28. Véase por todos Ex 22, 21-22, en donde coincidentemente aparece, como en Ex 3, 7-9, el «clamor» dos veces, y además «aflicción» y «escuchar»: «No afligiréis ni viuda ni huérfano; si lo afliges y clama a mí, escucharé su clamor». Dada la insistencia del yahvista en ese clamor, me parece completamente excluida la posibilidad de que el «descenso» de Yahvé a «librar» se atribuya en Ex 3, 7-9 al hecho de que es «mi pueblo» el que clama. La exégesis que quiere hacerlo depender todo de una promesa o pacto como si Dios no hubiera intervenido contra la injusticia ni no lo hubiera oficialmente prometido antes, contradice con ese positivismo la más honda y radical convicción de los autores veterotestamentarios, para los cuales el mal es mal haya o no habido prohibiciones oficiales, el crimen es crimen haya o no habido alianzas o promesas.

«La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gén 4, 10) dice Yahvé antes de que hubiera alianzas, patriarcas, promesas y mandamientos. Con frecuencia se ha olvidado que ése es el primer momento en que las sagas por el yahvista coleccionadas le permiten un poco más de soltura para expresar su propia teo-logía. En ese versículo salta a la vista que el Génesis se escribió enteramente bajo la inspiración del Exodo y como prólogo a la irrupción justiciera de Yahvé que, salvando de la opresión un pueblo, decidirá la historia. La exégesis ha llegado hoy a poner de relieve esta nervadura central: el yahvista decidió escribir una prehistoria del Exodo para explicar el origen del pecado y para que un mundo de pecado haga sentir necesaria la intervención de Yahvé y la elección de un pueblo que tenga en el mundo la misión de abolir el pecado [30]. Esa aportación de la exégesis es importantísima, pero se hace necesario precisar que el pecado cuyo origen se trata de explicar es el pecado de Caín, no un pecado cualquiera ni el pecado en general. Como bien observa von Rad, la historia de Caín

30. Véase la bibliografía en el libro de N. M. Sarna, 235-245; y H. Renckens, *La Bible et les origines du monde*, 1964, cap. 22-24.

y Abel es el primer retrato del hombre extraparadisíaco, del hombre real, de la humanidad histórica que la intervención de Yahvé tendrá por fin rescatar [31]. He aquí el prólogo al Exodo: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». La historia de Adán es únicamente para que se sepa que el hombre no era así desde el principio, que Dios no lo creó fratricida, sino que se volvió fratricida por su propia voluntad. Que en la historia de Caín y Abel la actividad redaccional y no meramente cronística del yahvista se está empleando a fondo, lo ha destacado N. M. Sarna muy bien:

> En Gén 4, 2. 8-11 no menos de siete veces se enfatiza el hecho, de suyo obvio, de que Abel era hermano de Caín, pese a que la naturaleza misma de la narración bíblica de la creación excluía automáticamente toda otra posibilidad. La razón de este énfasis se vuelve clara cuando recordamos la respuesta de Caín a la pregunta divina. «Yahvé dijo a Caín: ¿dónde está tu hermano Abel? Y él dijo: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gén 4, 9). La Biblia quiere asentar enfáticamente el principio moral de que el hombre es por cierto el guardián de su hermano y de que todo homicidio es al mismo tiempo fratricidio. [32]

El redactor quiere que a la pregunta «¿soy yo el guardián de mi hermano?» el lector evidentemente responda que sí.

Pero hay mucho más que eso ahí. La pregunta de Yahvé a Caín es intencionalmente paralela a la que acaba de dirigirle a Adán. De «¿dónde estás?» (3, 9) pasamos a «¿dónde está tu hermano?» (4, 9); y el diálogo que se inicia en 3, 9 no desemboca en maldición del hombre sino de la tierra (3, 17), mientras el que se inicia en 4, 9 remata en la primera maldición pronunciada contra el hombre: «Maldito seas tú más que la tierra que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano» (4, 11). No creo dudable la intención redaccional del yahvista que mediante todo lo anterior prepara al lector para esta explosión imparangonable. La especificidad del pecado de Adán no llega a aclararse pese a todos los esfuerzos de la exégesis; prueba palmaria de que al yahvista no le importaba. Le importaba la injusticia interhumana, encarnada en

31. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*: ATDeut 2-4, [7]1964, 88.
32. *O. c.*, 30 s.

Caín. La mención de la tierra (*hâ'ªdâmâh*: el suelo) en 4, 11 es para concatenar con la tierra (*hâ'ªdâmâh*) que en 3, 17 había sido maldecida. En 4, 11 empieza la maldición histórica del hombre; sólo en Abraham (personificación de Israel) podrán ser «bendecidas» «todas las tribus de la tierra» (*hâ'ªdâmâh*): Gén 12, 3. He ahí, pues, todo el sentido redaccional del Génesis que nos introduce a la historia del pueblo de Israel cuya misión será levantar la maldición del hombre que se pronunció en 4, 11. Por eso el autor, tomándose en Gén 18, 17-33 unas libertades redaccionales impresionantes como veremos, conjuga el «clamor» de 4, 10 (Gén 18, 20 y 21) con la esperanza de que en Abraham serán «bendecidas todas las tribus de la tierra» (Gén 18, 18; cf. 12, 3), y en efecto hace que Abraham trate de atajarle el paso a Yahvé (18, 23) que viene a destruir a Sodoma por haber escuchado el «clamor» de los oprimidos que de ella surge (18, 20-21). Por eso este teologazo no le cambia el nombre a Yahvé en Ex 3, 7-9: el Dios que interviene en el Génesis es el mismo Yahvé que escucha el clamor de todos los que sufren injusticia.

A propósito de la tesis de Pablo de que la muerte entró en el mundo por el pecado de un hombre (Rom 5, 12) y de que la muerte es el pago del pecado (Rom 6, 23), hace von Rad una observación que nos permite recalcar todavía más la importancia que para el yahvista tiene la historia de Caín y Abel [33]. La amenaza de Gén 2, 17 «el día en que comas de ese árbol morirás» fue simplemente una amenaza que no se cumplió: ponía en perspectiva la muerte instantánea. El castigo de la transgresión distingue, con lujo de método, la punición de la serpiente (Gén 3, 14-15), la de la mujer (Gén 3, 16) y la del hombre (Gén 3, 17-19); y es lo cierto que ninguno de los tres castigos efectivos consiste en la muerte, ni como instantánea ni como condición humana de mortalidad; el castigo de la mujer es hecho consistir en los dolores de la procreación y en la sujeción al hombre; el del hombre se desglosa en maldición de la tierra y necesidad del trabajo del hombre; si quisiéramos ver en la mención colateral y accesoria «hasta que regreses a la tierra, porque de ella fuiste tomado, ya que polvo eres y al polvo retornarás» el cumplimiento de la pena que fuera conminada en 2, 17 (cosa

33. Cf. art. *záo ktl*, en TWNT II, 845 y n. 85.

que ciertamente no es, visto que debería aparecer la muerte como lo más central e importante y no como un mero relativo de secundaria importancia), todavía esa mortalidad afectaría exclusivamente al varón, pues la intención determinante del párrafo Gén 3, 14-19 es deslindar con entera precisión entre el castigo de la serpiente, el de la mujer y el del hombre. Por tanto —concluye von Rad— «de que la muerte sea en sí el pago del pecado, no sabe el antiguo testamento nada». Tal conclusión pasa por alto que, a la narración que acabamos de analizar, el yahvista la conecta sin solución de continuidad con la de Caín y Abel. Y si esa conexión establecía, como vimos, vinculación causal para excluir que se pensara que el fratricidio le era connatural al hombre como Dios lo hizo, obvio resulta que, en la intención redaccional del yahvista, tampoco la muerte pertenecía al destino de la humanidad desde el principio. Es interesantísimo que, como ha constatado von Rad, Gén 2-3 deje envuelta en una nube de vaguedad la cuestión de la muerte; Gén 4, 1-11, en cambio, es enteramente inequívoco: la muerte entró en la historia en forma de fratricidio. La pena conminada en Gén 2, 17 se realiza por primera vez en Gén 4, 8; y cualquier lector que logre abordar estos capítulos con la difícil frescura de quien nada sabía acerca de lo narrado, se queda dudando sobre si en la intención del yahvista el pecador original fue Adán o fue Caín; pues el primer hombre maldecido por Dios fue Caín, no Adán.

Eso cualquier lector. La exégesis científica ha podido recientemente profundizar más [34]. En hebreo *'âdâm* con artículo (*hâ'âdâm*) significa «el hombre»; sin artículo significa Adán, pues los nombres propios nunca llevan artículo definido; ahora bien, la primera vez que *'âdâm* aparece sin artículo es Gén 4, 25; por tanto, en la famosa narración Gén 2-3 que hemos dado en llamar relato del pecado original, no se trata de un hombre concreto sino de «el hombre», y de hecho todas las traducciones y comentarios modernos traducen ahí por «el hombre». Quiere decir que ahí no pretende el yahvista hacer historia concreta sino que está filosofando sobre el hombre en general con ayuda de sagas preisraelitas. Caín

34. Cf. E. A. Speiser, *Genesis*, en Anchor Bible 1. New York 1964, 18, ad Gén 2, 22. Y cf. el católico Claude Tresmontant en el libro de R. Garaudy, *Perspectivas del hombre*. Buenos Aires 1965.

resulta ser el primer hombre concreto, y con Gén 4, 1-11 empieza la historia humana. «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gén 4, 10) es la esencial presentación del Dios que interviene en ella. Antes que hubiera alianzas, patriarcas, promesas y mandamientos.

Entera explicitud alcanza el yahvista en Gén 18, 17-33 para precisar el contraste que 12, 3 «en ti serán bendecidas todas las tribus de la tierra» establecía con 4, 11 «maldito seas tú más que la tierra». Gunkel [35] reconoce que hay diferencia radical entre Gén 18, 17-33 y todas las demás narraciones yahvistas del Génesis. Antes de incorporar a su obra la saga preyahvista Gén 19, 1-28, el yahvista antepone (a propósito del mismo hecho: la destrucción de Sodoma) toda una teología sobre la intervención de Yahvé, la historia humana y la misión de Israel en medio de ella. Máximo síntoma de libertad redaccional es la interna reflexión de Yahvé: «¿Voy a encubrirle a Abraham...?» (18, 17). Noth advierte bien: «Ciertamente, para el yahvista, Sodoma no representa sólo a los aborígenes cananeos sino al mismo tiempo a los hombres del mundo entero»; y refiriéndose a la perícope en su conjunto, añadía: «Tenemos aquí, sobre el asunto de la justicia de Dios, la más antigua meditación que haya llegado a nuestro conocimiento por medio del antiguo testamento» [36]. Vista la libertad con que el yahvista teologiza aquí, concluía Noth que esta perícope «merece, en el análisis de la teología del yahvista, especial e intensa consideración» [37]. El método de la *Redaktionsgeschichte*, que tomó plena conciencia de sí recién en 1954, me obliga a decir que esta última afirmación de Noth no sabría ser enfatizada suficientemente. La clave de toda la obra yahvista, desde Gén hasta Núm, pero muy particularmente respecto al Génesis, está en esta perícope en que el redactor se propone expresar su propia teología. Como ha dicho von Rad, nos descubre la intención y el espíritu con que los relatos legendarios fueron coleccionados y ensamblados y con que éstos quieren ser leídos y entendidos [38]. Por desgracia, ni Noth ni von Rad han llevado a ejecución esta programática observación formal.

35. *O. c.*, 202.
36. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948, 258 y 259.
37. *Ibid.*, 259.
38. *Das erste Buch Mose*, en ATDeut 2-4, 71964, 182 s. y cf. 138.

Cuando Wellhausen y Gunkel sentían necesidad de declarar interpolados siquiera los versículos Gén 18, 18-19 («justicia y derecho»), no era sensibilidad intuitiva lo que les faltaba. Admitir esta perícope como auténtica es poner definitivamente en cuestión la interpretación «religiosa» del antiguo testamento (y por tanto del nuevo testamento) y tener que reconocer que la centralidad absoluta de la justicia no es invento tardío de unos señores llamados profetas, sino que el más antiguo de los autores veterotestamentarios escribió su propia obra para afirmar que el hacerles justicia a los oprimidos fue *la* meta de la intervención de Yahvé en la historia humana. En efecto, aun los exegetas más supernaturalistas reconocen que *s^e^dâqâh ûmispât* («justicia y derecho») es el término más claramente técnico que el antiguo testamento emplea para significar la justicia de los pobres y oprimidos, la justicia social; por eso me abstengo de aducir y analizar los pasajes en que aparece; al lector no especializado le bastará leerlos para constatar que efectivamente «justicia y derecho» o bien «derecho y justicia» (*mispât ûs^e^dâqâh*) significa la justicia de los pobres y menesterosos [39]. En total son 31 veces y se trata claramente de una endíadis, es decir, de una expresión en que dos vocablos sirven para significar una sola cosa. Añádase que el antiguo testamento emplea 23 veces esos dos vocablos en estricto paralelismo sinonímico [40]. Y otras 11 veces el mismo paralelismo pero con *sedeq* en lugar de *s^e^dâqâh* (que son de la misma raíz y se intercambian en el antiguo testamento): Dt 16, 18; Is 1, 21; 16, 5; 26, 9; 32, 1; Jer 22, 13; Sal 9, 5; 72, 2; 94, 15; Job 8, 3; 29, 14. Además de estos 34 paralelismos sinonímicos, las dos raíces *spt* y *sdq* aparecen mancuernadas otras 32 veces. [41]

Los enumerados 34 casos de riguroso paralelismo sinonímico impiden que la endíadis supradicha pueda ser considerada como una endíadis ordinaria. En la endíadis ordinaria los dos conceptos mancornados no son de por sí sinónimos; «cups and gold» = «golden cups». En cambio en nuestro caso, sean cuales hayan sido la semántica y la historia prebíblicas de las dos raíces en las lenguas semíticas, la expresión *mispât ûs^e^dâqâh* (o bien *s^e^dâqâh ûmispât*) vehicula una sola idea mediante la unión de dos términos sinónimos,

39. Gén 18, 19; 2 Sam 8, 15; 1 Re 10, 9; Is 9, 6; 33, 5; Jer 4, 2; 9, 23; 22, 3. 15; 23, 5; 33, 15; Os 2, 21; Ez 18, 5. 19. 21. 27; 33, 14. 16. 19; 45, 9; Sal 33, 5; 89, 15; 97, 2; 99, 4; 119, 121; Prov 1, 3; 2, 9; 21, 3; Qoh 5, 7; 1 Crón 18, 14; 2 Crón 9, 8.

40. Is 1, 27; 5, 7. 16; 28, 17; 32, 16; 54, 17; 56, 1; 59, 9. 14; Am 5, 7. 24; 6, 12; Miq 7, 9; Sal 36, 7; 37, 6; 72, 1; 99, 4; 103, 6; 106, 3; Job 35, 2; 37, 23; Prov 8, 20; 16, 8.

41. Lev 19, 15; Dt 1, 16; 16, 18; 25, 1; 1 Sam 12, 7; 2 Sam 15, 4; 1 Re 8, 32; Is 1, 26; 11, 4; 16, 5; 43, 26; 51, 5; 59, 4; Jer 11, 20; Ez 23, 45; Sal 7, 9. 12; 9, 5. 9; 35, 24; 50, 6; 51, 6; 58, 2. 12; 82, 3; 96, 13; 98, 9; Job 9, 15; Prov 8, 16; 31, 9; Qoh 3, 17; 2 Crón 6, 23.

cada uno de los cuales puede, dado caso, desempeñar la misma función que la endíadis entera. Sucede como en las expresiones francesas «us et coutumes», «à ses risques et péril», «en son lieu et place». Y como en la alemana «die Art und Weise». Y como en la latina «mysterium vere et proprie dictum», que se conserva en la italiana «una tragedia vera e propria». Y como en la inglesa «the mode and manner». Y como en las españolas «de modo y manera que...», «con tasa y medida», «simple y sencillamente». Véase, en efecto, cómo «realizar *mispât*» de Jer 5, 1 es lo mismo que «realizar *mispât ûᵉdâqâh*» de Jer 22, 3; 22, 15; 9, 23. Asimismo la unión de nuestra endíadis con *hesed* (compasión) en Os 2, 21 y Sal 33, 5 puede sustituirse por simple *sᵉdâqâh* unida a *hesed* en Os 10, 12; Sal 36, 11 y Sal 103, 17; o por simple *mispât* unido a *hesed* en Os 6, 5 b-6; 12, 7 y Miq 6, 8. Añádese que los Setenta, que habitualmente traducen *sᵉdâqâh* por *dikaiosyne*, y *mispât* por algún sustantivo derivado del verbo griego *kríno* (*kríma* 180 veces, *krísis* 142 veces), emplearon 48 veces la misma raíz de *dikaiosyne* para traducir *mispât*: señal de que lo percibían como sinónimo de *sᵉdâqâh*.

Pero, repito, lo que tenemos en Gén 18, 19 es la endíadis entera, sobre ella ningún exégeta ignora que significa la justicia social, la que se realiza en favor del oprimido, del pobre, de la viuda y el huérfano. Gén 18, 18-19 dice así:

> Abraham se ha de convertir en un gran pueblo y en él serán bendecidas todas las tribus de la tierra,
> *porque* lo he escogido con objeto de que ordene a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Yahvé observando «justicia y derecho» *con objeto de que* Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido.

Esos versículos deliberadamente interpretan la promesa que en Gén 12, 3 se había hecho: «en ti serán bendecidas todas las tribus de la tierra». Gunkel ha visto con toda lucidez lo que esos dos versículos significan: «Yahvé quiere ante todo "justicia y derecho", y sólo si Israel guarda este "camino de Yahvé" cumplirá Yahvé en él sus promesas» [42]. Por eso quiere Gunkel expurgarlos; arguye diciendo que en las sagas genesíacas las promesas de Yahvé no se hacen depender de condiciones como aquí. Pero ésa es razón dogmática de «sola gratia», no análisis exegético; ya veíamos que la

42. *O. c.*, 202.

exégesis ha cobrado conciencia de que en esta perícope el yahvista no está transmitiendo sagas o relatos prerredaccionales sino elaborando la teología que sirva para interpretarlos y darles sentido; la diferencia que Gunkel señala no es motivo para amputar esta perícope sino para darle completa preferencia cuando se trata de entender la obra del yahvista. Aparte de que el gratuito beneficio del amor de Yahvé por la humanidad consiste, según el yahvista, precisamente en que Yahvé irrumpe en nuestra historia para que se realice una justicia que toda la historia anterior demuestra que los hombres no éramos capaces de realizar. En Abraham serán bendecidas todas las naciones de la tierra, «porque» Yahvé «ha escogido» al pueblo de Israel para que le enseñe al mundo entero a realizar «la justicia y el derecho».

Gunkel quiere acusar mano interpolatoria deuteronomista en Gén 18, 17-19, pero, para comenzar, ya el vocabulario excluye tal posibilidad: las interpolaciones, retoques o glosas que hay en el Pentateuco son o de escuela deuteronomista o de escuela sacerdotal; ahora bien, la expresión *s^edâqâh ûmispât* no aparece ni una vez en el Deuteronomio ni una vez en el escrito sacerdotal (cf. supra, la lista de los pasajes en que ocurre). Postular para este único versículo un glosador de otra escuela que no dejó otra huella en parte alguna del Pentateuco, sería postular un portento.

En segundo lugar: de entre los muchos pasajes que podrían citarse, véase en Sal 9, 5-13, en Job 19, 7 y en Is 5, 7 por qué «justicia y derecho» de Gén 18, 19 es inseparable del «clamor» de Gén 18, 20-21: precisamente es ese clamor de los oprimidos el que pide que se «haga justicia y derecho». Bastan autores tan diversos como Isaías, el compositor del libro de Job y el poeta del salmo 9, para constatar que dicha relación es intrínseca y obligada. Y antiquísima, por lo visto. En nuestro pasaje es cabalmente porque Yahvé interviene para atender el clamor de los oprimidos, por lo que no puede ocultarle a Abraham su plan, dado que Abraham ha sido escogido para hacer que se realicen el derecho y la justicia en todo el mundo. No se puede amputar Gén 18, 19 sin extirpar también Gén 18, 20-21. Pero suprimir los v. 20-21 obligaría a suprimir todo el resto de la perícope (v. 22-33), pues en v. 20-21 se nos dice el porqué de la intervención de Yahvé contra Sodoma.

No nos importa la cuestión histórica en este momento. Nos importa la versión del yahvista sobre el pecado de Sodoma. Conviene, en todo caso, notar que el yahvista se formó del pecado de Sodoma la misma idea que Isaías (Is 1, 10. 15. 17), Jeremías (Jer

23, 14) y Ezequiel: «Este fue el crimen de tu hermana Sodoma: lujo, opulencia y despreocupada seguridad fue el delito de Sodoma y de sus hijas: no asistió al pobre y al indigente» (Ez 16, 49). Tal situación es la que «clama» al cielo (Gén 18, 20-21), y de ahí la idea de «realizar justicia y derecho» (Gén 18, 19). No sólo es de una sola pieza todo el conjunto Gén 18, 17-33, sino que cabalmente el v. 19 «justicia y derecho» es el eje de todo el conjunto.

Pero, en tercer lugar, lo más importante es que Gén 18, 25 describe a Yahvé como «juez de toda la tierra» y que todo el antiguo testamento sabe que la obra del juez consiste en «hacer justicia y derecho» —precisamente la expresión de Gén 18, 19 que, por tanto es inseparable de lo que sigue. Este asunto nos ocupará en el próximo capítulo. Aquí, como mero ejemplo, véase:

> Dios, dale tu juicio al rey
> y tu justicia al hijo del rey,
> para que juzgue a tu pueblo con justicia
> y a tus pobres con derecho.
> (Sal 72, 1-2)

De los pasajes que arriba enlistamos y en los que justicia y derecho aparecen en endíadis o en paralelismo sinonímico, prácticamente todos los que se refieren a Dios lo representan como juez. La verdadera raíz de las dudas sobre Gén 18, 19 ha sido el hecho de que la exégesis no tomaba en serio Gén 18, 22-33 como lo que es: la clave de la teo-logía del yahvista: Yahvé es el Dios que interviene en la historia para reprimir a los injustos (*r*^{e}*sa'îm*: v. 23. 25 dos veces) y salvar a los oprimidos de la injusticia que sufren y que indefectiblemente clama al cielo. Este es el único Dios que la Biblia conoce, desde Gén 4, 1-11 hasta Mt 25, 31-46. Los «justos» de Gén 18, 23. 24 a. 24 b. 25 a. 25 b. 26. 28 son los mismos de Mt 25, 37. 46. Pero más en el fondo de las dudas exegéticas estaba el prejuicio que no quería traducir *saddîq* por «justo» sino por *justificado*, y *s*^{e}*dâqâh* no por «justicia» sino por *justificación*. Con tal de descartar a limine que la intervención de Dios en nuestra historia tiene como única finalidad realizar la justicia en la tierra, se prefería calificar de farisaicos los salmos que —y constituyen un número impresionante— dividen a los hombres entre justos e injustos y no saben hablar más que de la secular esperanza

de que Yahvé por fin un día elimine de la tierra a los injustos y este mundo se convierta en una historia de justicia. Paradigma de la abominación era el salmo 37: «los justos» aparecen en v. 12. 16. 17. 21. 25. 29. 30. 32. 39; «los injustos» en v. 10. 12. 14. 16. 17. 20. 21. 28. 32. 34. 38. 40. ¿Qué trabajo le hubiera costado a la exégesis darse por enterada de que Sal 37, 14 describe a los injustos (*r^esa'îm*) como los hombres que «asestan el arco para abatir al pobre y al indigente», y de que Sal 37, 21 describe al justo (*saddîq*) como aquél «que se compadece y da»? Pero henos ahora ante el hecho de que el salterio tiene de Yahvé exactamente la misma idea que el yahvista. Y nótese que éste denomina juez a Yahvé, no sólo en Gén 18, 17-33, sino también en Gén 16, 5 («que Yahvé juzgue entre mí y ti»), y que salva del diluvio a Noé por la única razón de que es «el único justo en esta generación» según Gén 7, 1, y que es la misma idea la que determina Gén 4, 1-11, y que, en el estupendo preludio sobre la persona de Moisés, que nuestro autor antepone a la vocación del mismo y a la revelación primordial de Yahvé, vuelve a aparecer el calificativo «injusto» (*râsâ'*) como inequívoco calificativo del hombre que comete injusticia contra el prójimo: Ex 2, 13 (en la segunda de las tres escenas que integran dicho preludio Ex 2, 11-20). Como veremos en seguida, *râsâ'* no puede significar otra cosa en Ex 9, 27 (del yahvista también).

Salta a los ojos que las tres escenas narradas en Ex 2, 11-20 desbordan ampliamente lo anecdótico y quieren explicar por qué escogió Dios a Moisés. La organicidad del conjunto está gobernada por el encabezamiento inicial: «Creció Moisés y fue a sus hermanos y vio sus vejámenes» (Ex 2, 11 a). Se trata del mismo «ver» que en la revelación fundamental de la Biblia (Ex 3, 7-9) motiva la intervención de Yahvé en la historia humana: «He visto la aflicción. ...Así, pues, he visto la opresión». Sería ofuscarse por los géneros literarios creer que las dos primeras escenas quieren sólo trasladar narrativamente a Moisés desde Egipto hasta Madián, como si fuesen «relato etiológico» que haga plausible su presencia en Madián. Qué va. Insisten en que Moisés tuvo que huir porque ya desde entonces su única preocupación era la justicia. Tan es así que, contrariando toda verosimilitud, la primera escena llegando a Madián es una tercera intervención de Moisés en defensa del débil: «salió en su defensa» Ex 2, 17 b. El contenido justiciero es el hilo con-

ductor de todas tres. En contraste con los paralelos genérico-literarios (Gén 24, 11 s. y 29, 2 s.) es aquí el forastero el que se lanza a la acción justiciera: «Un hebreo nos libró de mano de...» relatan las chicas en Ex 2, 19; exactamente la expresión que Yahvé empleará al revelarse: «Conozco sus sufrimientos y he bajado para librarlo de mano de los egipcios» (*hassîl miyyad*: librar de la mano de...) (Ex 3, 8). Las palabras de Ex 2, 19 se le dicen a Yetró, y en Ex 18 *hassîl miyyad* se repetirá la friolera de cinco veces describiendo, también en tradición madianítica, la ya realizada liberación del pueblo por Yahvé, para permitirle a ese mismo Yetró reconocer que «Yahvé es el más grande de todos los dioses» (Ex 18, 11). Por su afán justiciero tuvo Moisés que huir de Egipto, por su afán justiciero se dio a conocer a Yetró: el yahvista llenó de un contenido específico los nexos etiológico-biográficos (Ex 2, 11-20) que para el hilo del relato eran necesarios; debía presentar un Moisés idóneo.

La revelación de Yahvé de Ex 3, 7-9 ha sido el foco polarizador de todo el escrito del yahvista. Cuando en Ex 9, 27 hace que el Faraón reconozca que él y su pueblo son «los injustos» (*hârᵉsaʿîm*) y Yahvé es «el justo» (*hassaddîq*), el significado tiene que ser congruente con Gén 18, 17-33 y Ex 2, 13. Entre el escrito sacerdotal y el yahvista agotan el vocabulario hebreo para decirnos que se trataba de verdadera injusticia: «opresión», «ultrajes», «vejámenes», «pesadumbres», «esclavitud» [43]. El significado de «injustos» en Ex 9, 27 no deja dudas tras tan encarnizada insistencia en el hecho de que se trata de injusticia real y no de quién sabe qué injusticia «declaratoria» pronunciada por un tribunal que no existe y como resultado de un proceso litigioso que tampoco existe (*rîb-pattern*). Téngase en cuenta que esa larga cadena de «pesadumbres», «opresiones», «ultrajes», etc., hace que quien las padece «clame» a Yahvé (en el sentido de término técnico) un número de veces igualmente impresionante [44]. Francamente es inaudito que una injusticia «declaratoria» provoque tanto clamor. Justo es Yahvé porque se compadece de los que sufren e interviene para librarlos de la opresión; injustos el Faraón y su pueblo porque oprimen y vejan y ultrajan y esclavizan.

43. Ex 1, 11-14. 16; 2, 11; 3, 7. 8. 16. 17; 5, 7-14; 5, 16-19; 6, 5-6; 13, 4; 14, 10; etc.
44. Ex 2, 23; 3, 7. 9; 5, 8. 15; 11, 6; 12, 30; 14, 10. 15.

En la misma tradición antiquísima se mueve el autor del salmo 82 cuando, contrastándolos con Yahvé, desafía a los otros dioses: v. 3-4:

Defended (*siftû*) al pobre y al huérfano,
haced justicia al indigente y al desvalido.
Rescatad al pobre y al menesteroso,
libradle de la mano (*hassîl miyyad*) de los injustos (*r^esa'îm*).

No es casual que el Sal 82 use la misma expresión *hassîl miyyad* con la que en Ex 3, 8 Yahvé se reveló a Moisés y que se martilla cinco veces en Ex 18, 1-10 para que un testigo imparcial reconozca que «Yahvé es el más grande de todos los dioses» (Ex 18, 11), que es el reconocimiento que el Sal 82 quiere producir [45]. Se trata de un salmo anterior a la época de la monarquía; más antiguo que el yahvista, por tanto. Pero no debe olvidarse que el yahvista en Gén 18, 17-33 coloca la misión histórica de Israel dentro de esa finalidad específica de la intervención de Dios en la historia humana: hacer que todo el mundo observe «justicia y derecho» es rescatar a los pobres y desvalidos de la mano de los opresores. Con ello la intervención de Yahvé deja de ser atomizada y se convierte en un plan para cuya realización ha escogido a Israel. Así empieza la historia de «los justos» (como contrapuestos a los *r^esa'îm*), cuya incesante recurrencia en el salterio ha dejado en algunos exegetas la impresión como si se tratase de una banda o partido o asociación [46]. Lo que en verdad hay en el salterio es perfecta conciencia de que la intervención de Yahvé tiene continuidad y organicidad como un plan de realizar la justicia y el derecho en toda la tierra.

No se trata de partidos. Los *r^esa'îm* que tanto el yahvista como el Sal 82 describen como aquéllos de cuyas manos los débiles y oprimidos necesitan ser liberados, resultan inevitablemente concebidos como enemigos de Yahvé: Sal 21, 9; 66, 3; 83, 3; 89, 11. 52; 92, 10; 110, 1. 2. Esta caracterización en tanto tiene sentido,

45. Sobre la antigüedad del Sal 82 véase M. DAHOOD, *Psalms* II, Anchor Bible 17, 1968, 269; y H. J. KRAUS, *Psalmen* II, en BiKomm xv, [3]1966, 570.
46. Véase reseña bibliográfica en J. J. STAMM, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: Theologische Rundschau NF 23 (1955) 1-68, 50-60. Cf. además W. O. E. OESTERLEY, *The Psalms* 162, 56-66.

en cuanto la intervención de Yahvé se entiende como una continuidad en la historia humana, que encuentra oposición. Por eso se les representa también como miembros de un ejército: Sal 3, 7; 27, 3; 55, 19; 56, 2; 59, 5; 62, 4. Se supone, y con razón, que por su inmisericordia y por sus injusticias impiden que se realice la justicia en el mundo, que es el plan de Yahvé; militan contra Yahvé.

Dada la abundancia de elementos que el salterio nos brinda para entender lo que son los *r^esa'îm*, creo que estamos en el punto arquimédico de la interpretación del salterio. Su importancia es decisiva, pues de ahí depende el sentido de la famosa justicia de los justos, y de éste depende lo más central de la interpretación del nuevo testamento. En efecto, algunas caracterizaciones de los *r^esa'îm*, como perseguidores de los pobres, enemigos de los justos, hacedores de iniquidad (*'âwen*), han sido inexplicablemente relativizadas en la exégesis haciendo, por ejemplo, que «los pobres» designen una asociación piadosa que así se autodenomina, y así resultan los *r^esa'îm* opositores de esa asociación cuantas veces el salterio dice que persiguen y explotan a los pobres. En ese momento siente uno que ya no hay terreno firme bajo los pies, todas las palabras se vuelven valores variables interdependientes, y de ninguna podemos saber lo que propiamente significa. Como ya apuntó Gunkel, «metódicamente debe uno proceder exactamente al contrario» [47] y no tomar como punto de referencia la media docena de pasajes donde el salmista no explicita el significado de sus expresiones porque ya lo supone conocido. Como en estos pasajes, «en absoluto» y prescindiendo del contexto, son varias las significaciones «posibles» de una palabra, contradice todo sano principio de objetividad el aferrarse a una de esas significaciones «posibles» y después pretender que valga para todas las otras veces en que tal palabra ocurre. Lo único científico es que el significado nos lo digan aquellos pasajes en los que no puede haber duda, y con ese significado leer las otras perícopes donde no se explicita la acepción de la palabra en cuestión.

Véase en Gunkel mismo [48] lo que le sucedió a Mowinckel con «hacedores de *'âwen*» que quiso entender como encantadores mágicos o hacedores de

47. *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen [2]1966, 202, n. 4 de 201.
48. *O. c.*, 200-211.

brujería. Ni siquiera en Is 58, 9 debería Gunkel concederle beligerancia; basta leer los v. 6-10 para constatar que la idea de magia es ahí enteramente imposible. Se trata de suprimir el yugo esclavizante, darle de comer al hambriento, hospedar al sin techo, vestir al sin ropa, satisfacer el deseo del oprimido. Que, en los enemigos, «señalar con el dedo» implique magia, ya es ir demasiado lejos; se trata de «a gesture of contempt», como dice J. Bright[49]. Pero afirmar que *'âwen*, por estar cercano en Is 58, 9 a «señalar con el dedo», significa siempre brujería, y con esa base interpretar todos los «hacedores de *'âwen*» en el salterio, eso sí que ya rebasa toda medida.

Es necesario que haya completa lucidez en el método. Por ejemplo tomemos la palabra «*dal*» (indigente). Ocurre cinco veces en el salterio: Sal 41, 1; 82, 3. 4; 72, 13; 113, 7. El salmo 72 dice que el rey se apiadará del pobre y del indigente y salvará sus vidas porque su sangre será preciosa a los ojos del rey (v. 12-14); la significación de «*dal*» me parece tan inequívoca como en los otros pasajes donde el vocablo ocurre. Pero metodológicamente inaceptable sería aprovechar la circunstancia de que en Sal 72, 12-14 no se habla ni de huérfanos ni de mujeres desdichadas ni de tiempos de hambre, para excogitar una congregación pía llamada «los pobres e indigentes» y sostener que el rey se constituirá protector de ella. Si el salterio consistiera nada más en esos tres versículos Sal 72, 12-14, quizá sería «en absoluto» pensable una tal posibilidad, en pie de igualdad con otras muchas que podrían idearse; una de ellas, naturalmente, es que se trate de pobres reales y de indigentes reales. Pero tenemos cómo salir de la duda. Sal 113 bendice a Yahvé porque alza del polvo al indigente (v. 7) y porque da fecundidad a la mujer estéril (v. 9); tan realistamente pobre hay que concebir al «*dal*» del v. 7, como efectivamente infecunda debemos pensar a la mujer del v. 9. El Sal 41 declara bienavenurado al que cuida del pobre y del indigente, Dios hará que nada le falle cuando vengan los tiempos malos (v. 1); el sentido no permite dudas. Asimismo el Sal 82, 3-4; como se trata de salvar de la mano de los *r^{e}sa'îm* «al pobre y al huérfano», no hay asociaciones piadosas que valgan; huérfano es el que no tiene padres, y pobre el que no tiene dinero.

49. *Peake's Commentary on the Bible*. London 1964, 531, ad loc.; igual opinan Gesenius ad voc. y Duhm ad loc.

Y bien, cuando se trata del sustantivo *r*ᵉ*sa'îm* la acumulación de elementos descriptivos en el salterio es tan inequívoca que, si los otros vocablos de frecuente ocurrencia interrelacionados con ése fueran de veras valores variables, adquirirían perfil macizo por su sola relación con *r*ᵉ*sa'îm*. Es como cuando se despeja una incógnita de cuyo valor dependen todos los demás. Aquí la interpretación topa con roca viva, no con terreno movedizo. Cómo deba traducirse, con una sola palabra, el término *r*ᵉ*sa'îm*, es cuestión subordinada; lo importante es la línea de conducta que, según el salterio, caracteriza a esos hombres. Son los que practican la *violencia* en perjuicio del débil (Sal 11, 5; 18, 49; 25, 19; 27, 12; 72, 14; 86, 14; 140, 2. 5. 12; «hombres de violencia» en 18, 49 y 140 en sinonimia con *râsâ'*), los que despojan al *huérfano* (Sal 10, 14-15; 82, 3-4; 94, 3. 6; 146, 9) y a la *viuda* (94, 3. 6; 146, 9); son *sanguinarios* (5, 7; 26, 9; 51, 16; 55, 24; 59, 3; 72, 14; 94, 21; 119, 19), *opresores* (62, 11; 72, 4; 73, 8; 119, 121. 122. 134; 146, 7), *despojadores* (35, 10); son los que practican la *astucia* (10, 7; 72, 14), dicen *falsedades* al prójimo (12, 3; 24, 4; 26, 4; 41, 7; 144, 8. 11) y lo *engañan* (5, 7; 40, 5; 58, 4; 62, 5; 28, 3) mediante *fraude y dolo* (5, 7; 10, 7; 24, 4; 35, 20; 36, 4; 43, 1; 50, 19; 52, 6; 55, 24; 109, 2); son los que aceptan soborno (26, 10), los que *no restituyen* lo prestado (37, 21); con todas sus letras son los *inmisericordes* (12, 1; 43, 1; 109, 16), los que practican la *injusticia* (37, 1; 43, 1; 64, 7; 89, 23; 107, 42; 125, 3 [50]. Es objetivamente imposible relativizar esta serie de datos o espiritualizarlos en sentido traslaticio. La conducta de los *r*ᵉ*sa'îm* es pura injusticia de la cual necesitan ser salvados los débiles e indefensos. No conozco en español un calificativo que para englobar todo eso sea más apto que el de «injustos» en sentido fuerte. Cuando el contexto es de institución judicial con proceso litigioso, se les declara injustos porque lo son; su injusticia no consiste en ser declarados injustos.

«Pecadores» es traducción equívoca, excepto si ya se supone que el único pecado es la injusticia; cosa que los Setenta sí suponen, como buenos conocedores que son de la Biblia, pero nuestras lenguas modernas no. «Ateos» tam-

50. Sobre el sustantivo *'aw*ᵉ*lâh* cf. ZORELL, *Lexicon*, 579: «iniustitia», y véase su sentido en Miq 3, 10; Hab 2, 12.

poco sirve, aunque efectivamente lo son[51]; la Biblia no los describe por su relación vertical para con Dios sino por la horizontal para con el prójimo. También «impíos» es poco fiel, visto que en nuestras lenguas modernas desvía la atención hacia dimensión religiosa; pero la historia de esa traducción por parte de la Vulgata merecería una monografía sobre el proceso degenerativo que la palabra «piedad» ha atravesado, pues originariamente «impius» significaba despiadado, falto de compasión, lo cual acierta sorprendentemente con la raíz de toda la conducta de los *rᵉsaʿîm* tal como los describe la Biblia. Es notable que un tiempo «obras de piedad» significara sin equívocos una conducta para con el prójimo, y hoy equivalga prácticamente a oraciones y ejercicios religiosos; el mismo proceso evasivo ha sufrido la palabra «piadoso». Toda la historia del cristianismo está ahí de por medio.

La lista de rasgos descriptivos arriba mencionados corrobora el significado de «hacedores de *'âwen*» que ya es obvio en Sal 5, 6-7 por el paralelismo sinonímico con «hombre sanguinario y fraudulento»; en Sal 14, 4 por la expresión «los que devoran al pueblo» (cf. Miq 3, 3; Is 9, 11; Hab 1, 13; Jer 10, 25; 30, 16; Prov 30, 14); en Sal 28, 3 por la cuasidefinición «que hablan de paz con el prójimo pero urden maldad en el corazón»; en Sal 58, 3 por la sinonimia con «hombres sanguinarios»; en Sal 94, 4 porque ellos son, según el v. 6, los que «matan a la viuda y al forastero y asesinan a los huérfanos»; en Sal 101, 8 porque ellos son los que, según el v. 7, «cometen fraudes y dicen engaños»; etc. De suerte que «iniquidad» es buena traducción para *'âwen*, con tal que no se trivialice. Prácticamente es sinónimo de *resaʿ* (la calidad de *rᵉsaʿîm*) que aparece en Sal 5, 5; 10, 15; 45, 8; 84, 11; 125, 3 y 141, 4.

En el salterio ocurre la designación «injusto» (en plural o en singular) 82 veces, mientras «justo» (en plural o en singular) aparece 52 veces. Bastan Sal 37; 1 y 9 para constatar que los *rᵉsaʿîm* y los *saddîqîm* son correlativos de suerte que, fijando el significado de «injusto», por contraste sabemos lo que quiere decir «justo». Exactamente como en Gén 18, 17-33 «justo» es el que no se connumera entre los «injustos». Pero exegéticamente desenfocado sería olvidar que tanto en el salterio como en la obra del yahvista la intervención justiciera de Yahvé es el verdadero tema, intervención en función de la cual es importante el pertenecer o no al ejército de los injustos. Porque Yahvé irrumpe en nuestro mundo para realizar la justicia, por eso y sólo por eso se insiste tanto en no

51. Cf. *supra*, capítulo 2.

pertenecer al bando de los que serán arrasados por la intervención justiciera de Yahvé. En el reino de la justicia, que Dios va a implantar en el mundo, no habrá ni uno de los *r^esa'îm*: «En tu pueblo todos serán justos, para siempre poseerán la tierra» (Is 60, 21). Lo dice el salmo 37 mismo con incomparable explicitud:

> Los injustos serán exterminados,
> la estirpe de los inicuos se extinguirá,
> los justos poseerán la tierra,
> la habitarán por siempre jamás.
> (Sal 37, 28-29)

Ni el salterio ni el antiguo testamento ni el nuevo testamento son inteligibles estáticamente. Todo es mirado en ellos bajo la luz de *la* intervención de Yahvé que es una sola y tiene como único designio hacer que en nuestra tierra impere definitivamente la justicia. Cuando Mateo hace que Cristo diga «bienaventurados los bondadosos porque ellos poseerán la tierra» (Mt 5, 5), se vuelve imposible la interpretación ultraterrena que quiere colocar el reino en el más allá. «Que heredarán *el mundo*», Pablo se lo niega a los observantes de la ley, pero para asegurárselo a quienes por la fe se convertirán en justos: «En efecto, no por la ley sino por la justicia de la fe se le prometió a Abraham y a su descendencia que heredaría el mundo» (Rom 4, 13); tanto Nestlé como Merk se han percatado de que ahí hace suya Pablo la esperanza del yahvista en Gén 18, 18. El «reino de los cielos» no significa un reino en el cielo, sino «el reino de Dios» como bien han visto todos los comentaristas modernos al constatar en esa expresión el clásico circunloquio del tardo judaísmo que así evita nombrar el nombre de Dios. Los pasajes de Pablo y de Lucas que hablan de un «paraíso» (Lc 23, 43; 2 Cor 12, 4) extraterreno o de «el seno de Abraham» (Lc 16, 23) o de un próximo «estar con Cristo» (Flp 1, 23), etc., aluden a una situación provisional que durará únicamente mientras no regrese Cristo a la tierra para establecer definitivamente y sin fallas el reino de Dios [52]. Th. Zahn comenta muy bien:

52. Cf. J. Jeremias, artículo *parádeisos*, en TWNT v, 766-767; Id., artículo *hades*, en *ibid*. I, 148-149; artículo *géenna*, en *ibid*. I, 655-656; Id., *Las parábolas de Jesús*. Estella - Salamanca ²1971, 225 s.; del católico Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus*. Münster 1966.

«Después de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10 es obvio que el premio (mencionado en 5, 12) se les dará a los discípulos sólo en el reino que hay que establecer en la tierra»; vuestro salario es grande en el cielo, no significa que serán premiados en el cielo «como si ahí se dijera *'óti misthón polyn* (o *plére*) *lépsesthe en toîs ouranoîs*»; lo que se nos dice es que las acciones de los hombres entran al conocimiento de Dios; «en lenguaje figurado: que ascienden a Dios en el cielo y ahí como tesoro se acumulan» [53], no que ahí las disfrutaremos. «Tus oraciones y tus limosnas han subido como recordatorio ante la presencia de Dios» dice Lucas en Hech 10, 4, y ésa es precisamente la idea de Lc 6, 23; 12, 33; Mt 5, 12; 6, 20; 1 Pe 1, 4-8. Debe advertirse que esa idea ya estaba en el antiguo testamento (cf. Tob 12, 12-15) y que el nuevo testamento no ofrece base textual para afirmar en este punto una diferencia. Que con el reino llega la resurrección de los muertos, véase en Is 26, 19; Os 13, 14; Dan 12, 2; Ez 37, 12. 14; pero la centralidad absoluta que en el nuevo testamento tiene la resurrección de los cuerpos, nadie puede tomarla en serio si no se trata de establecer el reino de la justicia en la tierra.

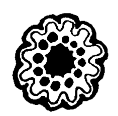
Esto no es negar ni el «más allá» ni la bienaventuranza eterna, sino tomarlos completamente en serio, pues, una vez afirmada la resurrección *de los cuerpos*, aun la teología más conservadora necesita un lugar corpóreo donde ubicarlos; no tengo dificultad en admitir una «Jerusalén celeste», pero quedando bien claro que esa Jerusalén celeste, compuesta por los apóstoles y los mártires y los justos que entretanto hayan muerto, «descenderá del cielo» a la tierra según Ap 21, 2 y 10, y que por tanto coincide con el lugar provisional que acabo de mencionar a propósito de Lucas y de Pablo. La descripción apocalíptica de ese reino que ha bajado a la tierra prosigue hasta Ap 22, 5 donde termina diciendo que «reinarán por los siglos de los siglos». Y ya en Ap 5, 10 nos había explicitado que los justos «reinarán sobre la tierra». No veo qué pueda objetar aun la dogmática más despreocupada de la normatividad bíblica, cuando expresamente se reconoce (cf. Is 65, 17) que la tierra misma será por completo transformada y que «como última enemiga será destruida la muerte» (1 Cor 15, 26); todas las obje-

53. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig ³1910, 197.

ciones y «curiosidades cosmológicas o antropológicas» que pueda suscitar este reino terrestre de la Biblia, valen por igual o con mucha mayor fuerza si lo imaginamos celeste (una vez admitida la resurrección de los cuerpos). Por otra parte, todas las afirmaciones y predicados que la dogmática fundadamente pueda hacer acerca del cielo, pueden por igual hacerse de la tierra transformada; y la renuencia del tradicionalismo a aceptar lo que en el presente libro se sostiene se reduce a cuestión verbal.

Cuando Mt 25, 34 les dice a «los justos» (v. 37. 46): «Tomad posesión del reino que os estaba preparado», se trata del mismo reino que según Mt 12, 28 «ya llegó» (aoristo) a la tierra, y el evangelista insiste en que el campo en el cual ese reino radica «es el mundo» (Mt 13, 38), y que a ese reino retornará Cristo para quitar de él a todos «los hacedores de iniquidad» (Mt 13, 41) y que «entonces resplandecerán los justos como el sol en el reino de su Padre. Quien tenga oídos, que oiga» (Mt 13, 43).

La continuidad desde el yahvista hasta Pablo, Mateo y Juan no debería extrañarnos cuando el versículo central de la carta a los romanos (3, 21) expresamente nos advierte que la justicia de Dios revelada en el evangelio no es cualquier justicia de Dios sino precisamente la «testificada por la ley y los profetas».



4. LEY Y CIVILIZACION

La intervención de Dios en nuestra historia tiene la unidad y organicidad de un designio consecuente, la continuidad tozuda de quien se ha propuesto llevar algo a cabo. Su último acto es lo que solemos llamar el juicio final.

Pero al decir «juicio», exegéticamente tropezamos con el término hebreo *mispât* de cuya intelección parece depender (subordinadamente a lo que queda dicho en el capítulo 2, sobre la característica inconfundible del Dios de la Biblia) la interpretación de la Biblia entera, y del nuevo testamento muy particularmente. Pues esa misma palabra, *mispât*, significa ley, acto judicial, derecho, justicia, intervención justiciera extrajudicial y, lo que es más importante y ha sido rara vez valorado, designa también el contenido de lo que habitualmente llamamos juicio final. En qué vaya a consistir el juicio final, depende de lo que *mispât* signifique. Pablo, Juan y los sinópticos suponen sabido ese significado. «Final» tiene sentido de: ¡por fin!, ¡hasta que por fin...!, ¡lo que la humanidad entera lleva milenios y milenios esperando!

Dejemos metodológicamente a un lado la cuestión histórico-cultural acerca del hecho de si el haber occidente diferenciado esos diversos contenidos constituye un progreso respecto de una mentalidad y una conciencia que exigían que se identificaran. Claro es, en toda hipótesis, que la identificación tiende a impedir que, por ejemplo, la ley o el acto judicial se absolutice como valor autónomo que así se vuelve capaz de las peores injusticias. La inclinación a absolutizar la ley y el acto judicial es evidentemente más antigua que occidente, pues ya los profetas y Cristo y Pablo insurgieron en contra, y quizá estamos tocando el problema más serio de la filosofía del derecho.

Por de pronto me importa la cuestión metodológica de exégesis científica. Las traducciones occidentales creen hacer méritos cuando con diversidad de vocablos introducen distinción entre los diversos usos de *mispât*; pero en buen método nada nos autoriza a proyectar diversos significados sobre una misma palabra (o sobre la raíz *spt*, de la que *mispât* se forma), pues esa diversidad proviene de nuestra cultura, de nuestra historia y de nuestra lengua. *Para nosotros* son diferentes contenidos la justicia, el juicio, la ley, el derecho, la intervención justiciera, etc.; mas occidente ha sido tan ingenuo como para erigirse a sí mismo como criterio absoluto y afirmar que, independientemente de todas las discrepancias culturales, *en sí mismos* son distintos los contenidos que a occidente le parecen distintos. Casualidad cómica: lo absoluto e independiente de todas las variedades culturales, coincide precisamente con la cultura occidental. En nuestra mentalidad tienen los contenidos susodichos muy poco que ver entre sí, o por lo menos no se identifican; pero suponer que igual sucedía en la mente de los autores bíblicos, sería metodológicamente inaceptable. Si para ellos no se identificaban dichos contenidos, tendríamos que afirmar que en hebreo la palabra *mispât* era equívoca; pero tal introducción de equivocidad en la Biblia estaría enteramente basada en nuestra cultura y en nuestra lengua, no en la Biblia.

Indudable es el hecho de que las versiones occidentales tienen que traducir *mispât* a veces por salvación del pobre, a veces por derecho, a veces por juicio, a veces por justicia, etc. La tarea científica debe más bien indagar por qué en la Biblia todo ello se identifica en la palabra *mispât*, y no evadir el problema mediante el re-

curso fácil de afirmar equivocidades. De lo contrario, las peculiaridades de nuestro lenguaje y de nuestra cultura se tienden como un velo interpuesto entre la Escritura y nosotros, e impiden que llegue a destinatario un mensaje bíblico que quizá pondría en cuestión a nuestra moral y a nuestra civilización entera.

1. ¿Juicio o justicia?

Antes de inquirir en el hebreo mismo el significado de *mispât* es ya ilustrativa la manera como reaccionaron los Setenta, dado el instrumental lingüístico de que disponían. Lo primero que percibieron fue, verosímilmente, que el verbo de la susodicha raíz hebrea *spt*, es decir, el verbo *sâfat* aparecía con frecuencia empleado en el sentido del verbo griego *krínein*, que en nuestras lenguas equivale a «juzgar». Ello hizo que, por regla general, trataran de traducir siempre con vocablos de la raíz griega *krin* las palabras hebreas que trajeran raíz *spt*. Para el verbo mismo, emplearon siempre *krínein*, excepto 13 veces en que usaron *diakrínein*, de la misma raíz [1]. Para traducir *sofêt*, que es participio (sustantivado) del verbo hebreo *sâfat*, utilizaron consecuentemente el sustantivo griego *kritês* («juez») o el participio *krínon* («juzgante» o «el que juzga»). Lógicamente buscaron en la misma raíz griega algún sustantivo de cosa, para traducir nuestro asenderado sustantivo hebreo *mispât*; hallaron *kríma* y *krísis*; emplearon el primero 180 veces, y el segundo 142 veces, sin que sea fácil descubrir con qué criterio o matiz prefirieron a veces el uno y a veces el otro. Hasta aquí resulta todo, sin embargo, bastante congruente.

Lo ilustrativo empieza cuando constatamos que 27 veces tradujeron el verbo hebreo *sâfat* o su mencionado participio mediante la misma raíz de *dikaiosyne* (justicia), la cual aparentemente habían reservado como versión de la raíz hebrea *sdq*. Nos encontramos el verbo griego *ekdikeîn* (hacerle justicia a alguien, vengarlo) como versión de *sâfat* en 1 Sam 3, 13; 2 Crón 28, 8; Abd 21; Ez 7, 7. 27; 16, 38; 20, 4; 23, 24. 45; como versión del mismo verbo hebreo encontramos el griego *dikázein* (hacer justicia) en 1 Sam

1. Ex 18, 16; 1 Re 3, 9; 1 Crón 26, 29; Job 21, 22; Prov 31, 9; Jl 4, 2. 12; Ez 17, 20; 20, 35. 36; 34, 17. 20; 44, 24.

7, 6. 15. 16. 17; 8, 5. 6. 20; 12, 7; 24, 13. 16; y como versión del participio *sofêt* encontramos el sustantivo griego *dikastés* (vindicador) en Ex 2, 14; Jos 8, 33; 23, 2; 24, 1; 1 Sam 8, 1. 2; 24, 16; Is 3, 2. Ya son indicadores estos 27 saltos hacia la raíz de *dikaiosyne*, pues sintomatizan el hecho de que los Setenta vieron en el verbo hebreo *sâfat*, no precisamente la función neutral que nuestro «juzgar» connota, sino hacerle justicia a alguien que de una u otra manera ha sido oprimido. Pero más elocuente es que 48 veces, en el traducir *mispât*, abandonen la raíz griega *krin*, que se habían impuesto como regla, y salten a la misma raíz de *dikaiosyne*; es más frecuente aquí el salto porque se trata del resultado: justicia; no tanto de la acción misma[2]. En total, pues, los traductores griegos tuvieron que abandonar la raíz *krin* 75 veces para reproducir con mayor fidelidad el sentido de la raíz hebrea *spt* mediante explícita mención de la justicia.

En el hebreo mismo las raíces *spt* y *sdq*, como veíamos[3], 97 veces aparecen vinculadas de la manera más estrecha que la lengua hebrea conoce: sea en forma de acusativo interno o fraseo semejante, sea en paralelismo sinonímico, sea en la clásica endíadis *mispât us^{e}dâqâh*. Dice muy bien Herntrich: «las dos palabras, no obstante la diversidad de raíz, fueron en gran medida consideradas como conceptos sinónimos»[4]. El significado del verbo *sâfat* resulta entonces mucho más específico que nuestro verbo occidental «juzgar», pues —añade Herntrich— incluso «en textos como Gén 16, 5 en los que, por la preposición *bên* (es decir, «entre»), indiscutiblemente tiene la raíz *spt* acepción jurídica, puede uno ver que no es el veredicto en cuanto tal lo que importa, sino la supresión de un daño en el que consistía la violación de la justicia»[5]. Imposible encarecer suficientemente la importancia de este resultado del análisis, cuando nos dirigimos a entender lo que la Biblia espera al esperar el juicio final.

La constatación de Herntrich me parece del todo objetiva, y sin embargo creo que debemos ir más al fondo del asunto. Sin

2. Son éstas las 48 veces: Ex 21, 1. 9. 31; 24, 3; Núm 15, 16; 36, 13; Dt 7, 12; 33, 10; 1 Sam 2, 13; 8, 3. 9. 11; 10, 25; 27, 11; 30, 25; 1 Re 3, 28; 8, 45. 59 a. 59 b; 2 Crón 6, 35; Sal 119, 20; 140, 12; Prov 2, 8; 8, 20; 16, 11; 17, 23; 19, 28; Is 61, 8; Mal 2, 17; 3, 22; Ez 11, 20; 18, 9. 17. 21 a. 21 b; 20, 11. 13. 16. 18. 19. 21. 24. 25.
3. Cf. *supra*, 120.
4. TWNT III, 926.
5. *Ibid*., 922.

negar que en algunos casos los vocablos hebreos que solemos traducir por juez, juzgar o juicio efectivamente se refieren a la institución judicial, existen expresiones hebreas de las que es necesario concluir que la raíz *spt* y las tres palabras mencionadas ni implican forzosamente referencia a la institución judicial ni tienen como significación verdaderamente propia el «juzgar».

Por de pronto, ahí tenemos la designación *sofetîm* (o sea, «jueces»: Jue 2, 16-19; 3, 10; 4, 4; 10, 2-3; 11, 27; 12, 7-14; 15, 20; 16, 31) para los jefes vengadores que libertaban a Israel de la opresión de los pueblos invasores y prepotentes. Nunca, a todo lo largo del libro, se narra de esos jefes suscitados por Dios una acción judicial, y sin embargo cada uno es llamado *sofêt*. Con declarar que son interpolaciones tardías todos los versículos que así los denominan [6], todavía se deja intacto el problema de por qué un redactor deuteronómico dio con la idea de llamarlos así cuando es un hecho que nunca ejercen funciones judiciales. A los pasajes citados precede siempre el hecho de que un rey o nación extranjera subyugó a los israelitas durante tantos más cuántos años; al cabo de éstos los israelitas «clamaron» a Yahvé [7] y Yahvé suscitó a un hombre entre ellos, el cual los libró de la opresión y fue *sofêt* de Israel. Todo hace pensar que el sentido original de *sâfat* es «salvar de la opresión», y no «juzgar».

La sospecha se vuelve certidumbre ante la construcción del verbo en 2 Sam 18, 19; 2 Sam 18, 31 y 1 Sam 24, 16: «Correré y anunciaré al rey (se trata de David) que Yahvé lo ha librado de la mano de (*s^efatô miyyad*...) sus enemigos» (2 Sam 18, 19). Es imposible usar nuestro verbo «juzgar» ahí. La significación propia de *sâfat* no puede ser «juzgar», porque «me juzgue de tu mano» es un giro sin sentido alguno. El verbo hebreo está significando una liberación justiciera, y nada más. Cuándo haya referencia a la institución judicial y cuándo no, el contexto deberá dilucidarlo, pues la presencia de la raíz *spt* no la implica de por sí.

6. Véase W. RICHTER, *Zu den Richtern Israels*: ZAltW 77 (1965) 40-71; O. EISSFELDT, *The Old Testament*. An Introduction. Oxford 1965, 258-260.
7. Cf. *supra*, 111-115, el sentido técnico de este «clamor».

En el Sal 10, 18 *lispot yâtôm wâdâk* («para librar o salvar al huérfano y al indigente») es otro caso en que a nadie se le ocurrirá usar el verbo «juzgar». En efecto, no se trata mínimamente de que Yahvé venga a juzgar al huérfano y al indigente, sino de que venga a salvarlos de la injusticia, a libertarlos de la opresión. Se requeriría un bizantinismo descabellado para pensar que primero los juzga y después, habiéndolos hallado inocentes, les hace justicia librándolos de sus opresores.

El deseo que Sal 72, 4 formula de que el rey «salve (*spt*) a los pobres... y aplaste al opresor», ninguna sutileza logrará que signifique deseo de que venga el rey y primero los juzgue y, después de darles la razón, repela al agresor. Por consiguiente, el significado genuino de *sâfat* no es juzgar sino hacerles justicia a los débiles y oprimidos. También en Sal 96, 13 y 98, 9 se usa el verbo *sâfat*, pero si traducimos por «juzgar», uno no comprende cómo pueda alegrarse el mundo de que lo vengan a juzgar; lo que ahí se le dice es que se alegre porque vienen a salvarlo: *sâfat*.

Podríamos conjeturar que, como la intervención justiciera del que salva a otro de la opresión tiene al mismo tiempo efecto favorable para el oprimido y desfavorable para el opresor, ello indujo a creer que *sofêt* significaba juez, ya que zanjaba entre dos partes digamos contendientes. Pero aun esa conjetura resulta insuficiente, toda vez que el *sofêt* bíblico no es un dirimidor imparcial y neutro que por serlo resulta salvador. Todo defensor del oprimido lo defiende de otro, y su acción tiene, por tanto, doble filo; lo cual no impide que el significado propio, y siempre presente, de la palabra hebrea sea precisamente defender de la injusticia. Se ve —además de lo ya dicho— por el frecuentísimo paralelismo sinonímico de *sâfat* con «salvar» (raíz *ys'*) y la clara sustituibilidad recíproca de entrambos verbos. Por ejemplo: Ez 34, 22; Sal 35, 24; 43, 1; 67, 5; 75, 3; 96, 13; 98, 9.

En planteo de antropología general ya podíamos haber supuesto como obvio que, cuando en la historia humana se ideó la función de un juez o de lo que después llegó a llamarse juez, fue exclusivamente para ayudar a quienes por ser débiles no pueden defenderse; los otros no lo necesitaban. Pero el uso bíblico de la raíz *spt* hace que una tal teoría deje de ser mera teoría y conjetura. El

significado original del verbo *šâfat* no puede ser «juzgar», porque «me juzgue de tu mano» es nada más un disparate. No es que *sofêt* haya primero significado «juez» y que a la postre, vistos sus efectos justicieros, haya llegado a ser sinónimo de libertador o salvador. Lo contrario es verdad. El significado original y genuino no tiene nada que ver con institución judicial; se aplica, entre otras muchas, a la intervención judicial, porque se supone que ésta salva de la injusticia a los necesitados. Y aun en ese caso lo que el autor entiende por *sofêt* es: defensor del oprimido. Muy secundario es si lo imagina revestido de cargo oficial o prescinde del revestimiento institucional.

El significado original que le hemos visto al verbo *šâfat* es el mismo de la raíz correspondiente en acádico, egipcio y ugarítico [8]. La importancia que este hallazgo tiene para la filosofía del derecho, me parece inapreciable; pero será mejor valorarla cuando abordemos directamente el problema de la ley. Lo que en el presente contexto nos interesa es constatar que, cuando la Biblia habla de Yahvé «juez» o del juicio cuyo sujeto es Yahvé, piensa precisamente en el significado que le hemos visto a la raíz *spt*: salvar de la injusticia a los oprimidos. Tal es el sentido del juicio final esperado por todos los siglos de expectación vetero y neotestamentaria.

Fensham resume certeramente el Sal 82: «Yahvé desafía a los dioses a hacer justicia (raíz *spt*) a los huérfanos y a los pobres y a salvar a los desdichados del poder de los malhechores (*r^esa'îm*). Los dioses no logran cumplir este imperativo, y sobre ellos se pronuncia el veredicto de muerte. El último versículo del salmo le intima a Yahvé el imperativo de hacerle justicia al mundo. De aquí podemos deducir que el único que puede darles justicia y liberación a los débiles es Yahvé» [9]. Mas lo que le sirve al salmista de criterio para distinguir de otros dioses a Yahvé, no es el carácter institucional de juez aunque use el verbo *šâfat*, sino la capacidad de proteger a los pobres contra la injusticia de los prepotentes.

8. Cf. F. CH. FENSHAM, *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*: JournNESt 21 (1962) 129-139; cf. A. GONZÁLEZ, *Le Psaume LXXXII*: VT 13 (1963) 293-309.
9. *Art. cit.*, 135.

También el Sal 94 apela a Yahvé como a «juez de la tierra» (v. 1-2), pero el sentido de esta caracterización es patente en los versículos subsiguientes: lo llama en auxilio contra los «injustos» (v. 3-4) que «matan a la viuda y al forastero y asesinan a los huérfanos» (v. 4-6).

El Sal 98 es enteramente paralelo al 82, sólo que no es Yahvé sino el salmista el que apostrofa a los otros dioses [10]. Directamente el salmista los apostrofa:

> ¿De veras pronunciáis justicia, dioses,
> les hacéis justicia (verbo *sâfat*) a los seres humanos?
> (Sal 58, 2)

de ahí sigue la descripción de la maldad de los «injustos» en la tierra (v. 4-6); toda la fuerza está en que el salmista atribuye ese predominio de la injusticia terrena a la amoral indiferencia de los dioses que no intervienen para reprimirla; entonces le pide a Yahvé que él sí intervenga y aplaste sin miramientos a los *r^esa'îm*; entonces se gozará el justo y se dirá que hay un Dios que «juzga» sobre la tierra (v. 12). El sentido del verbo *sâfat* y del «juicio» que el antiguo testamento espera de Yahvé parece inequívoco: salvar al mundo de la opresión de los injustos. El revestimiento institucional judicial es de importancia muy secundaria.

También el Sal 7 hace consistir en «que cese ya la maldad de los injustos» (v. 10) la petición angustiosa que le dirige a Yahvé como al que «juzga (*sâfat*) a los pueblos» (v. 9). En eso consiste el *mispât* mencionado en el v. 7, en eso consiste que Yahvé es «liberador justiciero» (*sofêt saddîq*) v. 12.

También el Sal 35 menciona expresamente el *mispât* (v. 23) e invoca la intervención liberadora (verbo *sâfat*) de Yahvé: «Libérame (*sâftênî*) según tu justicia, Yahvé, Dios mío» (v. 24). Pero todo está basado en la descripción que de ese «Yahvé juez» da el versículo 10: «Yahvé, ¿quién como tú que liberas al pobre del más fuerte que él, al pobre y al indigente de quien lo despoja?»

10. Después de los estudios de F. M. Cross Jr., *The Council of Yahweh in Second Isaiah*: JournNESt 12 (1953) 274-277; y de G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*: ZAltW 76 (1964) 22-47, ya no merece ni discutirse la antigua interpretación benigna que en los *'^eloîm* quería ver jueces humanos o ángeles, e igualmente la otra que se empeñaba en descubrir ahí la corte celeste de Yahvé; no habría por qué desafiar a los *'^eloîm* si se suponen servidores y cortesanos de Yahvé; cf. el católico Dahood, *The picture of God in the midst of the assembly of gods recurs again and again in the Psalter; cf. Ps 29, 1-2; 77, 14; 89, 6-9; 95, 3; 96, 4; 97, 7; 148, 2*, en *Psalms* II, 1968, 269.

El Sal 9, igualmente, proclama a Yahvé «juez de justicia» (v. 5); pero se trata específicamente de reprimir a los injustos (v. 6. 17. 18), y la actividad «judicial» (?) está basada en que Yahvé «no olvida el clamor de los pobres» (v. 13), «Yahvé es la ciudadela del oprimido» (v. 10).

Asimismo el Sal 10 termina, como el Sal 82, llamando a Yahvé para que venga a «juzgar» (*lispot*) (v. 18). La lucha definitiva contra los *r^esaʿîm* está en primer plano: v. 2. 3. 4. 13. 15, y la cualidad que los hace injustos está por su nombre mencionada (*resaʿ*) en el v. 15 pidiéndole a Yahvé que la haga «desaparecer de la tierra». Habrá en el Sal 10 todo el agradecimiento que quieran los cultivadores de «géneros literarios», pero el último versículo, precisamente el que desea el *sâfat* de Yahvé, se queda prendido como un garfio en el alma: «Para hacerle justicia al huérfano y al oprimido, para que no vuelva a infundir miedo el hombre hecho de tierra». Si nuestra exégesis docta no logra percibir el ansia infinita de estos hebreos de hace treinta siglos que anhelaban justicia para todos los siglos futuros, poco ha de valer nuestra exégesis docta. El salterio no sólo nos da el verdadero sentido de eso que después esquemáticamente se llamó juicio final, sino que además descubre cuán antiguas raíces tiene la escatología que algunos exegetas han querido postergar como fenómeno tardío. La escatología no la inventaron los profetas ni el Israel posexílico; estaba ya inextirpable en la revelación que de sí mismo hizo Yahvé en la liberación exódica [11]. El Dios que el yahvista conoce es, desde el principio, «el juez (*sofêt*) de toda la tierra» (Gén 18, 25) que interviene en nuestra historia contra los «injustos» (*ibid.*, v. 23. 25 a. 25 b) porque escucha el «clamor» de los oprimidos (*ibid.*, v. 20-21) y escoge a Israel para hacer que en todas las naciones de la tierra se realicen «la justicia y el derecho» (*ibid.*, v. 17-19). La realización mundial y total de ese «juicio» estaba pendiente desde el primer momento en que Yahvé se reveló a Moisés.

De suma importancia para la intelección del nuevo testamento en su expectación del juicio final es el canto de confianza llamado salmo 62. La punta de la composición está en los dos últimos versículos (v. 12-13): poder y compasión hacen que Yahvé sea el que «retribuirá a cada uno según sus obras». El sentido de este término técnico es siempre *in malam partem*, como puede verse en Sal 28, 4; 31, 24; Job 34, 11; Jer 17, 10; va dirigido contra los *r^esaʿîm*, y se trata evidentemente de la definitiva intervención de Yahvé como «juez». Cuando se prevé el *mispât*, lo que realmente se prevé es que Yahvé eliminará de la tierra a los injustos. Por eso el Sal 62, inculcador de confianza, certeramente dice: «No confíes en la opresión, y en el despojo no pongas

11. Cf. TH. C. VRIEZEN, *Prophecy and Eschatology*: VT Suppl 1 (1953) 199-229, *Festschr. Bentzen*; G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*: ThLitZ 85 (1960) 401-420.

ilusiones» (v. 11). En Yahvé sí, porque Yahvé es el salvador de todos los despojados y oprimidos. «Sólo en Yahvé descansa mi alma, porque de él viene mi salvación» (v. 2); y véase cómo se multiplican las expresiones «roca», «ciudadela», «refugio», «salvación» en los v. 2. 3. 7. 8. Tal es la esencia del «juicio» («retribuirá a cada uno según sus obras» v. 13), y ya los exegetas se desconcertaban ante la combinación de «fuerza» y «compasión» en v. 12-13. Me remito al estudio de Dahood [12] sobre Sal 18, 28 a: «Indeed you are the Strong One who saves the poor». Fuerza es lo que necesita tener quien libera de la opresión a los desvalidos. Y compasión es el móvil, en el sentido que vimos en Os 6, 6 (cf. *supra*, 70-71). Lo ilustra el Sal 86 que menciona la compasión de Yahvé siete veces en v. 3. 5. 13. 15 sea con raíz *hsd*, sea con *rhm*, sea con *hnn*, pero todo él se resume en el primer versículo: Yahvé sí me escucha «*porque* yo soy pobre e indigente» (Sal 86, 1). Si el autor de este versículo, como algunos creen, no era realmente pobre, mucho más significativo resulta el hecho de que necesite presentarse como pobre para que Yahvé lo escuche: la compasión de Yahvé es específicamente solidarizarse con el menesteroso. La unión de «fuerza» y «compasión» en el Yahvé que «retribuirá a cada uno según sus obras» según Sal 62, 12-13, desconcertaba a algunos exegetas únicamente porque no habían visto que el juicio final consiste en la liberación final de los pobres y oprimidos, en la realización definitiva de la justicia en la tierra.

No es de otra índole el juicio final que Pablo en Rom 2, 5-12 espera, al citar Sal 62, 13. En realidad la única descripción pormenorizada que nos ofrece el nuevo testamento del juicio final es la de Mt 25, 31-46 que coincide punto por punto con la que hemos visto en el antiguo testamento: eliminación de los «injustos», ocupación del reino únicamente por parte de los «justos», es decir, por parte de quienes dan de comer al hambriento, de beber al sediento, etc. No hay base alguna para imaginar que los otros autores del nuevo testamento concebían el juicio en términos diferentes que los de Mateo. Rom 2, 5-12, aunque no es una descripción, corrobora esta unanimidad. Por un lado los hombres de «constancia en la obra buena», por otro «los hombres de discordia... que confían en la injusticia» (Rom 2, 7-8). No habría habido nunca oscuridad en estas expresiones si la exégesis hubiera tenido en cuenta que se refieren al mismo juicio final que Mateo nos describe en 25, 31-46. La formulación «obra buena» en Rom 2, 7 (remarti-

12. *Psalms* I, 1966, 112-113.

llada en 2, 10 por «obrar el bien») es un riguroso término técnico para designar precisamente las acciones que en Mt 25, 31-46 vienen descritas [13]. El carácter de término técnico puede constatarse en 2 Cor 9, 8; Rom 13, 3; 1 Tim 2, 10; 5, 10 a. 10 b. 25; 6, 18; 2 Tim 2, 21; 3, 17; Ef 2, 10; Col 1, 10; Tit 1, 16; 2, 14; 3, 1. 8. 14; 2 Tes 2, 17. Por lo que hace a la expresión *'oi ex eritheías* en Rom 2, 8, que acabo de traducir como «los hombres de discordia», Otto Michel la rinde así: «Los hombres que han hecho de discordia y rencilla el contenido de sus vidas» [14]. De hecho, en Flp 1, 15-17 emplea Pablo la palabra *eritheía* como sinónimo de *éris*, que todos traducen por «discordia» o «disensión». Para remache, está contrapuesta a *agápe*. Las otras tres veces que Pablo usa el término *erithía* (=*eritheía*) significa evidentemente discordia: 2 Cor 12, 20; Gál 5, 20 y Flp 2, 3. Y el término aparece en el nuevo testamento sólo otras dos veces: Sant 3, 14. 16, manifiestamente con el mismo significado. De suerte que, según Rom 2, 5-12, la partición de la humanidad en «hacedores de obra buena» por un lado y «hombres de discordia... que confían en la injusticia» por otro, es la misma concepción del juicio final que nos documenta Mt 25, 31-46 y todo el antiguo testamento.

Pero algunos exegetas sugieren que la intervención escatológica de Dios está basada, más que en la idea de «Yahvé juez», en la de «Yahvé guerrero». Apoyan su sugerencia en el hecho de que muchos pasajes apuntan hacia el juicio final con la designación «el día de Yahvé» (por ejemplo, Is 13, 6. 9; Am 5, 18), que ciertamente tiene su encuadre vital original en «las guerras de Yahvé» y en la concepción de Yahvé como héroe de la guerra. En todo caso es verdad que el nuevo testamento se refiere al juicio final mediante expresiones como «el día del juicio» (por ejemplo, Mt 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36), «el día del Señor» (por ejemplo, Hech 2, 20; cf. Jl 3, 2) «el día último» (Jn *passim*), «el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios» (Rom 2, 6).

13. Lo han hecho patente STRACK-BILLERBECK en su *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV. München 1922-1956, 536-558 y 559-610; y en investigación independiente llega a la misma conclusión el reconocido fundamentalista J. JEREMIAS, *Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9*: ZNeuW 35 (1936) 77 s.; véase además W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*: ThHKomNT I. Berlin 1968, 140 (acerca de Mt 5, 16).
14. *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 75.

Esto nos obliga a estudiar la relación entre «Yahvé juez» y «Yahvé guerrero», pues la expresión «el día de Yahvé», que los Setenta tradujeron por «el día del Señor», ya hoy se sabe que pertenece a las guerras de Yahvé [15]. Todas las monografías concuerdan en afirmar que «Yahvé guerrero» es una concepción antiquísima en Israel, quizá más antigua que «Yahvé juez», en virtud de que la documenta el cántico de Débora (Jue 5) que es del siglo XII cuando más tarde. Las monografías, sin embargo, no la han cotejado con el Sal 82 («Yahvé juez») que también es premonárquico, ni han tenido en cuenta que el yahvista en Gén 4, 1-11; 7, 1; 16, 5; 18, 17-33 supone como indiscutiblemente tradicional y arraigada la concepción de Yahvé como «juez». Centrémonos en «Yahvé guerrero», que ya es contenido de la designación «Yahvé Sebaot» (Yahvé de las huestes), y dejemos a un lado por el momento la cuestión de anterioridad; la pesquisa independiente tiene la ventaja de corroborar lo que el estudio de la raíz *spt* nos ha hecho conocer.

Como netamente típico de guerra sacra aduce von Rad [16] el salmo 147:

> No se complace Yahvé en el vigor de los caballos
> ni aprecia los jarretes del hombre,
> Yahvé se complace en los que le temen
> y confían en su compasión (147, 10-11).

Sin duda es guerra, pero el v. 6 especifica de qué guerra se trata: «Yahvé socorre a los menesterosos, y abaja hasta el polvo a los injustos (*r^{e}sa'îm*)» [17]. Tenemos, pues, en el Yahvé guerrero la misma compasión específica para con los pobres y desvalidos, que acabamos de ver en Sal 62, 12-13 como propia de Yahvé-juez-

15. Cf. PAT. D. MILLER Jr., *El the Warrior*: HarvThRev 60 (1967) 411-431; 57 (1964) 240-243; ID., *God the Warrior*: Interpr 19 (1965) 39-46 y VT 18 (1968) 100-107; G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951; ID., *Teología del antiguo testamento* II, 156-161; ID., *The origin of the concept of the Day of Yahweh*: Journ SemSt 4 (1959) 97-108; J. ALBERTO SOGGIN, *Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel*: VT 10 (1960) 79-83.
16. *Der heilige Krieg im alten Israel*, 82.
17. Como nota bien H. J. KRAUS, *Die Psalmen* II, 1966, 956, la idea de este versículo es la de Sal 113, 7-8; 145, 14; 146, 8-9; Is 40, 29 y del Magnificat de Lucas.

final, y la belicosidad está al servicio del compadecerse de los necesitados en Sal 147 como la «fuerza» del *sofêt* estaba en Sal 62 al servicio de la compasión. Es lo mismo que expresa Sal 143, 12 «por su compasión aniquila a mis enemigos» en fórmula que sólo es paradójica para quien no acepta el sentido bíblico de compasión. Se trata de la justiciera solidaridad de Yahvé con los pobres contra los opresores. Tiene G. Quell toda razón cuando observa: «Es descaminado traducir *hesed* por amor, pues se diferencia de *'âhab* ...y es siempre una actitud voluntaria orientada hacia la idea del derecho» [18].

Del todo paralelo al Sal 147 con su perfil guerrero en los citados v. 10-11, es el Sal 33 con sus v. 16-18, pero aquí el v. 5 nos da la misma clave: «Yahvé ama la justicia y el derecho, la compasión de Yahvé llena la tierra».

Entre los más típicos salmos de guerra se cuenta el Sal 18 que describe a Yahvé «disparando sus flechas y dispersando a los enemigos» (v. 15) y le atribuye en v. 14 grito de guerra y en v. 16 nos habla del «amenazante resoplo de sus narices», y en v. 11 hace, incluso, que Yahvé monte en cabalgadura. Pero el v. 28 nos dice cuál es el *casus belli*:

> Tú eres el que salva al pueblo pobre
> y humillas la mirada de los altaneros. [19]

El Sal 74 caracteriza a Yahvé en v. 13-14 como héroe de la batalla; no nos detengamos en la descripción. El v. 21 nos dice de qué guerra se trata: «que el menesteroso no quede defraudado, que el pobre y el indigente alaben tu nombre»; y en ese sentido abunda el v. 12: «Tú eres el que realiza liberaciones (salvaciones) en medio de la tierra». Las salvaciones o liberaciones de Yahvé guerrero las condensa Sof 3, 17 en el título: *gibôr yôsî'a*: «héroe libertador». Con traducir *yesû'ôt* en Sal 74, 12 por «victorias», y *yôsî'a* en Sof 3, 17 por «victorioso», no se resuelve nada, pues queda por averiguar por qué, para designar esas victorias, se usó

18. G. QUELL, artículo *dike*, en TWNT II, 177.
19. *ânî* significa precisamente «pobre»; nada autoriza a traducirlo ahí de otra manera, como hacen Weiser y Dhorme; cf. Dahood: «Indeed you are the Strong One who saves the poor»; Kraus: «Du hilfst dem armen Volk».

precisamente una raíz que significa «salvar». Y bien, Sal 74, 21 nos lo dice ahí mismo sin ambages: se trata del menesteroso (*dak*), del pobre (*'ânî*) y del indigente (*'ebyôn*), como en Sal 82. La guerra es para salvarlos a ellos. Sofonías es aún más insistente en precisar ahí mismo: «¡Ay de la reacia, de la manchada, de la ciudad opresora!» (Sof 3, 1). Claro desde un principio: la guerra es contra la opresión. Despues de la gran arremetida, exclusivamente «dejaré en medio de ti al pueblo pobre e indigente, se guarecerán bajo el nombre de Yahvé; ésos que quedarán de Israel no cometerán injusticia ni dirán mentiras ni en su boca se encontrará lengua engañadora, pastarán y se tenderán y no habrá quien los aterrorice» (Sof 3, 12-13). Por los versículos 3. 5. 11. 18 resulta que los magnates, en contraste con Yahvé que es «justo», son los injustos, devoradores del pueblo y aterrorizadores del mismo. Esa es la guerra del «héroe salvador» (v. 17).

El capítulo 13 de Isaías, que menciona dos veces (v. 6. 9) «el día de Yahvé», está como pocos dedicado al tema de la guerra, y en el v. 11 explicita contra qué blanco se dirige la batalla: «Pediré cuentas al orbe de su maldad, y a los injustos (*r^e^sa'îm*) de su crimen; haré terminar la altanería de los insolentes y abatiré el orgullo de los tiranos».

Jer 6, 1-9 proclama la santa guerra (v. 4) y los v. 6-7 lo dicen todo:

> Porque así ha dicho Yahvé de los ejércitos:
> Talad árboles, acumulad un muro de asedio contra Jerusalén.
> Es la ciudad ya inspeccionada: dentro de ella todo es opresión;
> como mana el agua de un pozo, así mana de ella la maldad;
> violencia y explotación se oyen en ella,
> sufrimiento y herida, incesantemente a mi vista.

Como bien observó G. von Rad[20], Dt 9, 1-6 es un pasaje netamente guerrero. Lo que no se ha puesto suficientemente de relieve es que el pasaje mismo precisa el porqué de la guerra: «por la injusticia (*b^e^ris'at*) de estas naciones las derrota Yahvé delante de

20. *Der heilige Krieg*, 74-75; y en *Deuteronomiumstudien*. Göttingen ²1948, 38 s.

ti» (v. 4, y se repite en v. 5). Contra lo que Yahvé guerrea es la *resa'*, es decir, lo que hace que los *r^esa'îm* sean *r^esa'îm*. *Resa'* de Dt 9, 27 es lo mismo que *ris'ah* de 9, 4. 5; 25, 2. Cuando N. Lohfink [21] le objeta a von Rad que en Dt 9, 1-6 la introducción de la *s^edâqâh* hace que la ideología de la guerra santa quede superada, pasa por alto lo único esencial de la guerra de Yahvé: lucha contra la injusticia y para hacer triunfar la justicia. Aquí se está suponiendo que las naciones que habitaban Palestina cometían injusticia (como el yahvista e Isaías y Jeremías y Ezequiel suponen que los habitantes de Sodoma perpetraban injusticias que «clamaban» al cielo), pues como la *ris'ah* está en contraste con *s^edâqâh* en reflexiones de la guerra de conquista, no puede tener otro significado que el que hemos visto que *r^esa'îm* y «justicia» tienen en Sal 147 y Sal 33 e Is 13 y Sof 3 y Sal 18. El párrafo bélico Dt 9, 1-6 le dice a Israel de parte de Yahvé: no por tu justicia sino por la injusticia de estas naciones las derroto delante de ti. Como el Deuteronomio emplea muy pocas veces la palabra *s^edâqâh* (cinco en total; tres de las cuales están en este pasaje), su significado para la teología deuteronómica se puede esclarecer por Dt 24, 12-13: «Si es un pobre (aquél a quien has prestado dinero), no te acostarás sobre su prenda; se la devolverás a la puesta del sol y él se acostará en su manto y te bendecirá. Para ti eso será justicia a los ojos de Yahvé tu Dios». Parece obvio que en la tradición de Dt 9, 1-6 se justifica la conquista israelítica de Palestina por las injusticias que se supone que los aborígenes cometían, exactamente como el código sacerdotal explica el diluvio porque «la tierra se había llenado de violencia» (Gén 6, 11. 13), es decir, de injusticia, según el yahvista (cf. Gén 7, 1).

También Is 10, 1-4 apela a la guerra de Yahvé (v. 3-4), y el enemigo combatido se describe así:

> ¡Ay de los que decretan decretos inicuos, y de los escribientes que escriben vejaciones, que excluyen de la justicia a los menesterosos y despojan el derecho (*mispât*) de los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín y robando a los huérfanos (v. 1-2).

21. *Das Hauptgebot*. Roma 1963, 203, n. 14.

Entre el crimen así descrito y la amenaza de guerra no hay solución de continuidad: «¿Y qué haréis el día del castigo y devastación que de lontananza vienen?» (v. 3).

El Sal 103 es asimismo bélico, pues nos habla de «todos los ejércitos» de Yahvé (v. 21) y de los ángeles, «sus héroes poderosos» (v. 20). Pero ese Yahvé guerrero viene en v. 6 descrito así: «El que hace justicias (*s^e^dâqôt*) es Yahvé, y actos de justicia a todos los oprimidos». El móvil es la compasión: v. 4. 8. 11. 17: *hesed*, traducido por *éleos* todas cuatro veces, y en hebreo sinonimizado con *rhm* en v. 4. 8. 13 a. 13 b. Como ya hemos visto, es la compasión con los oprimidos, la compasión propia del que lucha con mano alzada y brazo tenso.

Continuar por menudo este recorrido sería muy penoso, pues casi no hay un solo pasaje bíblico que describa a Yahvé como guerrero y se abstenga de mencionar a los pobres y oprimidos por cuya liberación hace Yahvé la guerra a los opresores e injustos contra los que combate. Enumero esquemáticamente para que el lector pueda, si quiere, constatar. En Jer 51, puede verse lo guerrero en v. 27; que la guerra es precisamente contra la injusticia y la opresión, puede verse en v. 10. 13. 24. 34-36. 46. 49. En Hab 3, lo guerrero en v. 8. 11; lo justiciero en v. 13 b-14. En Is 45, lo guerrero en v. 12 c; lo justiciero en v. 13. En Abd, lo guerrero en v. 15; lo justiciero en v. 10. En Is 51, lo guerrero en v. 9; lo justiciero en v. 4-8. En Jer 6, lo guerrero en v. 4-6 a; lo justiciero en v. 6 b-7. En Am 5, lo guerrero en v. 18; lo justiciero en todo el capítulo. En Ez 7, lo guerrero en todo el capítulo; lo justiciero en v. 11. 23. 24. En Is 31, lo guerrero en v. 4 c; lo justiciero en v. 2 b. En Jl 4, lo guerrero en v. 9; lo justiciero en v. 2. 3. 19.

Podemos resumir. Si la esperanza de un juicio final (esperanza absolutamente central en el nuevo testamento, e inclusive, con permiso de Bultmann, en Pablo y en Juan) se deriva más de la idea de «Yahvé guerrero» que de la de «Yahvé juez», el contenido es el mismo: eliminación de todos los opresores, liberación y justicia para todos los oprimidos. Se espera la implantación definitiva del reinado de la justicia en la tierra. Esa es la justicia de Dios; no la de los hombres, pues se supone (y se constata) que los hom-

bres no hemos podido realizar la justicia. Esta es también la teología de Pablo, pero pospongamos por un momento su estudio.

Antes de pasar adelante veamos la cuestión de la anterioridad entre «Yahvé guerrero» y «Yahvé juez». En primer lugar es un hecho que estas dos representaciones de Yahvé convergen, no sólo en cuanto al contenido, sino en cuanto a representaciones. En efecto, la gran guerra final de que Jl 4 nos habla (véase «el día de Yahvé» en v. 14, y «proclamad la guerra santa» en v. 9) tiene toda ella lugar en «el valle de Yahvé-juzga» (v. 2. 12; eso significa la denominación *Y^ehôsâfât*), y henos ahí ante el hecho de que «Yahvé guerrero» se identifica por completo con «Yahvé juez» en la más dedicada tematización que el antiguo testamento nos ofrece del juicio final.

El Sal 68 descuella como himno a Yahvé-héroe-de-la-guerra, inclusive con ecos míticos y naturísticos a granel: Yahvé como «jinete de las nubes» (v. 5) que «sofocó a la serpiente» (v. 23), «los carros de guerra de Yahvé son miles» (v. 18), «cuando salías al frente de tu pueblo y avanzabas por el desierto» (v. 8), etc. Constatemos con qué explicitud nos dice para qué sirve toda esa parafernalia:

> El padre de los huérfanos, el defensor de las viudas
> es Yahvé en su morada de santidad.
> Yahvé es el que da casa a los abandonados,
> el que liberta a los cautivos y los enriquece.
> (Sal 68, 6-7)

Nadie podrá explicar qué tenían que hacer los huérfanos y las viudas en un asunto como éste, si no reconociéramos que toda la armadura bélica es revestimiento del único Yahvé esencial: el de la indignación implacable contra toda injusticia, el Yahvé-juez en el sentido de *sofêt* y de «juzgar» que hemos visto. Por eso el salmo empieza diciendo: «A la vista de Yahvé los injustos (*r^esa'îm*) perecen, y los justos (*saddîqîm*) se regocijan» (v. 3-4). Aquí tenemos la misma partición del mundo, propia del «juzgar» final, ejecutado por Yahvé-de-los-ejércitos. Me parece inevitable deducir, no sólo que el modo guerrero es ropaje del Yahvé esencial descrito en el Sal 82 y en Gén 18, sino que, incluso, Yahvé-guerrero está simplemente al servicio de Yahvé-juez.

Dt 33, 21 llama a las guerras de Yahvé sencillamente «justicias»: Gad «realizó las justicias de Yahvé y sus actos justicieros con Israel». Con ello cogemos en lo vivo la cuestión de la anterioridad. El plural «justicias» no ocurre más que en Jue 5, 11; 1 Sam 12, 7; Sal 103, 6; Miq 6, 5; Dan 9, 16; además, por el paralelismo con el plural *mispatîm*, en Dt 33, 21 es prácticamente cierto que deba leerse plural «justicias». El pasaje 1 Sam 12, 7-8 vincula las «justicias de Yahvé» al «clamor» de los oprimidos [22], y hace que aquel primer «clamor» de los israelitas esclavizados por Egipto desate toda la serie de «justicias de Yahvé» que los liberan de la opresión hasta instalarlos en una tierra sin esclavitudes. El pasaje Miq 6, 1-8 es de lo más fecundo porque argumenta con las «justicias de Yahvé» realizadas en esa misma historia, para concluir que a ese Dios no se le adora con culto y sacrificios sino con *mispât* y con compasión (v. 6-8). Th. H. Robinson quiere separar Miq 6, 1-5 de Miq 6, 6-8 [23] porque no ha entendido esta argumentación; arguye Robinson que la primera pieza se dirige a Israel mientras la segunda a todo el mundo. No convence, pues precisamente con las «justicias» que liberaron a Israel de la esclavitud reveló Yahvé a todo el mundo su propia esencia; porque Yahvé está en la justicia, cabalmente por eso no se puede llegar nadie a él sino por la justicia y por el compadecerse de los necesitados.

La composición más antigua que existe en el antiguo testamento, el cántico de Débora, que es por excelencia un himno bélico y tiene por protagonista a Yahvé como héroe de la guerra (véase Jue 5, 4-5. 13. 23. 31), por su misma antigüedad demuestra, no sólo que Yahvé-guerrero está al servicio de Yahvé-justiciero, sino que esta última «concepción» es todavía más antigua que la primera:

> Ahí se cantan las justicias de Yahvé,
> las justicias de su señorío en Israel.
>
> (Jue 5, 11)

22. Cf. *supra*, 114.
23. *Die zwölf kleinen Propheten*. Tübingen ³1964, 145 s.

Nada se resuelve con traducir de otra manera la *s^e dâqâh*, por ejemplo con «victorias» o «beneficios», pues quedaría abierta la cuestión de por qué para decir victorias el autor escogió llamarlas justicias. Si no se presuponía la naturaleza de Yahvé que el Sal 82 y el yahvista (en Gén 4, 10; 7, 1; 16, 5; 18, 17-33; Ex 3, 7-9) dan por archisabida, la expresión de Jue 5, 11 no podía haber ocurrido. Repito que con traducir las justicias de Yahvé por «gracias» o por «beneficios» la exégesis lo único que haría sería resignarse a la superficialidad y a no recibir nunca el mensaje de la Biblia. Es como cuando Otto Kuss, después de reconocer que la justicia de Dios es concepto central del mensaje de Pablo y designa la verdadera fuerza motora en la intervención salvadora de Dios, añade que la palabra «justicia» es una manera «extremadamente inadecuada, incluso desacertada» de llamarla y que hubiera sido «mucho más claro y sencillo» usar el concepto de «bondad» o de «amor» o de «compasión» [24]. Es que, si ya hemos decidido reducir la Biblia a la concepción que nosotros tenemos del cristianismo, las expresiones más centrales de la Biblia nos parecerán fatalmente desacertadas. Mas con ese blindaje nunca recibiremos lo único que la Escritura quiere decirnos: que Dios viene a realizar la justicia que milenios de historia humana han estado esperando.

Más antigua y más profunda y más esencial que la concepción de Yahvé como guerrero es la de Yahvé «juez» (en el sentido de *sofêt* que queda dicho); más aún: ésta es la que le da su verdadero sentido a la primera. Véase la expresión lapidaria del canto de Moisés:

> Cuando afile el rayo de mi espada
> y mi mano empuñe el *mispât*.
> (Dt 32, 41)

Más claro no podía expresarse que la actividad bélica está al servicio de la realización de justicia en favor de los oprimidos, que es la propia del verbo *safât*. Todo el canto de Moisés exalta este carácter de la actividad bélica de Yahvé, pues no otra cosa significa la metáfora de «roca» que aparece seis veces: Dt 32, 4. 15. 18. 30. 31. 37 y en Sal 18, 3. 32 cuyo significado como defensa y protección del «pueblo pobre» (Sal 18, 28) ya veíamos; aparece

24. *Der Römerbrief*. Regensburg ²1963, 119.

también en Sal 62, 3. 7. 8 como defensa contra los que confían en la opresión y en el despojo (v. 11). La misma significación tiene «roca» en Is 17, 10; 26, 4; 30, 29; etc. Salvador Carrillo [25] dice acerca del v. 36 con todo acierto: «La riqueza de su pensamiento está sintetizada en los versos "hará justicia" y "tendrá misericordia", dispuestos en forma de quiasmo, el cual exige interpretarlos en paralelismo sinonímico». Sobre la oscurísima formulación hebrea de la última parte del v. 36, Carrillo arroja alguna luz (siguiendo a P. Saydon) mediante la traducción «desvalido y desamparado» [26]; eso empalma perfecto con la justicia y compasión del v. 36 a, y la idea de v. 36 b resulta así: «hasta que ya no haya ni desvalido ni desamparado». Entonces será final el «juicio» que como espada esgrime Yahvé según el v. 41; según el v. 4 «todas sus obras son *mispât*». Que un tan destacado himno bélico ponga el *mispât* y la compasión como móvil de todo, es un dato de la mayor importancia, pues demuestra que el sentido original de Yahvé-guerrero era la guerra contra las opresiones y las injusticias y que solamente porque Israel era oprimido intervino Yahvé en su favor. Así se explica que los profetas pudieran declarar la guerra de Yahvé contra Israel cuando éste se convirtió en un pueblo injusto y opresor. Según Sal 103, el Yahvé de la guerra (v. 21. 20) va descrito así: «El que hace justicias es Yahvé, y *mispâtîm* a todos los oprimidos». La vinculación, en canto guerrero, de justicia con «juicios» hace imposible la traducción «victorias» (o cualquier otro término evasivo) para las *sidqôt* de Jue 5, 11, y muchísimo más imposible la traducción «justificaciones» para el párrafo guerrero Dt 9, 1-6 [27]. No debe olvidarse que *sidqôt ûmispâtîm* es el plural de *s^edâqâh ûmispât* que reconocidamente constituye término técnico para la justicia social.

Alberto Soggin [28] hace ver atinadamente que Miq 3, 5 basta para demostrar la existencia preprofética comunísima de la idea: la guerra de Yahvé puede también dirigirse contra Israel. Con permiso de von Rad [29], el versículo Am 5, 18 sí es importante:

¡Ay de los que ansían el día de Yahvé!
¿De qué os servirá el día de Yahvé?
Es tinieblas y no luz.

25. *El cántico de Moisés*: EstBi 26 (1967) 69-75; 143-185; 227-248; 327-352; 383-394.
26. *Ibid.*, 341.
27. Cf. *supra*, 148-149.
28. *Art. cit.*, 82 s.
29. *Teología del antiguo testamento* II, 161.

Constituyendo el más antiguo texto en que aparezca la expresión «el día de Yahvé», documenta al mismo tiempo dos cosas de máximo relieve: 1. que la escatología no sólo no es posexílica, sino que ni siquiera de tiempos de Amós (primera mitad del siglo VIII), y que no fueron los profetas sus inventores; 2. que la tradición preprofética esperaba el «juicio» y la guerra de Yahvé como el gran evento salvador que liberaría de todas las opresiones. Lo que hace Am 5 es negar que Israel pueda esperarlo con alegría, porque entretanto Israel se ha convertido de oprimido en opresor, y por consiguiente el juicio final será para él desastroso y aniquilador. Pero antes de Amós, en Amós y después de Amós esa intervención definitiva de Yahvé se espera como liberación de los oprimidos e implantación de la justicia en la tierra. Es ilustrativo el intencional alrevesamiento que Jl 4, 9 s. hace de Is 2, 2-5 (Miq 4, 1-4). Lo que en Is 2 (y Miq 4) era implantación de la justicia y de la paz en beneficio de todas las naciones, en Jl 4 es guerra arrasadora contra todas las naciones que oprimieron a Israel (opresiones marcadas con índice de fuego en Jl 4, 3. 5. 6. 19); pero la ardiente esperanza de paz y de justicia no mengua con eso (cf. Jl 4, 16 b. 18). Y la idea escatológica del juicio y de la guerra sigue siendo exactamente la misma: implantación de la justicia definitiva.

Metodológicamente es importante notar que la vinculación entre el juicio-guerra y la injusticia que por él se combate recurre tanto en contexto favorable a Israel como en contexto desfavorable a Israel, tanto contra una nación como contra estratos sociales dentro de una nación (esto último lo hemos visto en abundancia por ejemplo en Sof 3 e Is 10), tanto cuando el oprimido es un pueblo como cuando es un individuo (sobre esto último cf. por ejemplo Sal 18 y 103). Lo que hay de invariable en todas esas coordenadas varias es la conexión entre el juicio-guerra y las injusticias que por él se castigan. Que tal conexión esencial no es invento de los profetas ante las injusticias sociales de Israel, se ve en que Jer 51, Hab 3, Is 45, Abd, Is 51 y Jl 4 anuncian juicio-guerra *en favor de Israel.* Si aceptamos que la guerra de Yahvé es en Jer 6, Am 5, Ez 7 e Is 31 *en contra de Israel,* el único denominador común resulta ser el hecho de que, por esencia, la guerra de Yahvé se hace contra las injusticias y opresiones. Tal especificidad inconfundible de la guerra de Yahvé es exactamente el sentido que tiene el *mispât*: en palabras de Hertzberg, ya citadas, «el *mispât* consiste, ni más ni menos, en que se le haga justicia al pobre». Según el antiguo y el nuevo testamento, no consiste en otra cosa el *mispât* definitivo: el llamado juicio final.

Por eso el cuarto evangelista, cuando ve llegar en Jesucristo la época definitiva en que los hombres nos amaremos unos a otros y en que por tanto ya no habrá quien oprima a su prójimo, puede afirmar que el juicio ya se está realizando (Jn 12, 31; 16, 11; 5, 24). El sentido de «no viene (el creyente) a juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» en Jn 5, 24, nos lo da con explicitud el mismo autor en 1 Jn 3, 14: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, en que amamos a los hermanos». Y el sentido de Jn 12, 31: «Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será echado fuera», resulta claro si tenemos presente que Jn 8, 44 nos dice sobre el príncipe de este mundo: «aquél era homicida desde el principio» (advirtiendo que «todo el que odia al hermano es homicida», según 1 Jn 3, 15). De suerte que el juicio consiste en que es eliminado del mundo todo el que no sabe amar al prójimo, pues, como observa Bultmann [30] constatando la variación de 1 Jn 3, 17 en 4, 20, se denomina odio la simple falta de compasión, el desamor, la inmisericordia que hemos visto como característica de los *rᵉsaʿîm* [31]. En el antiguo testamento y en Mt 25, 31-46; 13, 38-43; Rom 2, 5-12 la esencia del juicio final radica en la eliminación de los inmisericordes y en la ocupación exclusiva de la tierra por los justos; y eso es precisamente lo que Juan ve que se está realizando desde el momento en que Jesucristo actúa en este mundo; por eso afirma que «el juicio es ahora» (Jn 12, 31) pues el jefe y padre (Jn 8, 33; 1 Jn 3, 8-10) de los que no aman al prójimo será ahora mismo expulsado fuera de este mundo. Ya veíamos que la auténtica significación del verbo *sâfat* es salvar de la mano de los injustos [32], pero hay muchos que no quieren entenderlo; por eso el Cristo joaneo lo aclara con toda explicitud: «No vine a juzgar al mundo sino a salvar al mundo» (Jn 12, 47 y 3, 17). Aun en el Apocalipsis se nos explicita que se trata de que los justos «reinarán sobre la tierra» (Ap 5, 10); y no es cuestión solamente del milenio, pues «sobre ellos la segunda muerte no tiene poder» (Ap 20, 6), sino que en la tierra «reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22, 5).

30. *Die drei Johannesbriefe*. Göttingen 1967, 79.
31. Cf. *supra*, 129.
32. Cf. *supra*, 137-141.

También Mateo está convencido de que durante las obras mismas de Cristo empezó a realizarse el *mispât* (Mt 12, 18. 20). A pesar de la oposición y persecución que deciden los fariseos (v. 14. 15), Cristo se empeña en realizar el bien en provecho de todos los necesitados (v. 15), sabiendo que así «anunciaría el *mispât* a las naciones» (v. 18), «hasta que lleve el *mispât* a la victoria» (v. 20). Büchsel [33] ha visto muy bien que en esos dos versículos de Mateo *krísis* es traducción de *mispât*, como lo es en los Setenta en el pasaje deuterisaiano ahí citado, y que significa «el derecho (de los pobres)». En la misma línea se mueve la interpretación de Schniewind [34]; y G. Barth en su excelente monografía advierte que con ello está Mateo refiriéndose a las obras de Cristo en favor de los pobres mencionadas en Mt 11, 2-5: se da la buena noticia a los pobres [35]. Pero falta notar que en ese mismo capítulo (Mt 12) de indecible densidad teológica nuestro redactor vuelve a emplear otras tres veces la palabra *krísis*: v. 36. 41. 42, y que todas las cinco son de su propia iniciativa; en las tres últimas es claro que se trata del juicio final. No tratemos de averiguar si Deuteroisaías en Is 42, 1-4, citado por Mateo, pensaba o no en el *mispât* final, aunque me parece evidente que sí, en virtud de que explicita su intención de realizar justicia para todas las naciones (Is 42, 1. 3. 4. 6). Pero la poderosa reformulación que Mt 12, 20 hace de Is 42, 4 para que diga «hasta que lleve al triunfo el *mispât*», y el hecho de que a continuación use tres veces la misma palabra en sentido de juicio final, obliga inevitablemente a pensar que en éste consistirá el triunfo del *mispât* según Mateo. Si no, no se ve qué objeto tendría modificar el tenor setentino de Is 42, 4 vigorizándolo tan pujantemente; la exhaustiva investigación de Gundry arroja como resultado que esa formulación de Mateo no es documentable ni en el texto masorético ni en el Targum ni en la Pesita ni en los Setenta ni en otras traducciones griegas [36]; la creó Mateo de propio cuño. Es que en las obras de justicia en favor de los

33. TWNT III, 943, 19 s.
34. *Das Evangelium nach Matthäus* (NeuTestD 2). Göttingen [11]1964, 157.
35. G. Bornkamm - G. Barth-Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen [4]1965, 120.
36. R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 1967, 110-116.

pobres y desvalidos por parte de Cristo, ve Mateo —como ve Juan— la realización definitiva del juicio: «hasta que lleve al triunfo el *mispât*». Lo cual se confirma por Mt 8, 17 que hace consistir la misión de ese mismo servidor deuteroisaiano (identificado con Cristo) en «quitar» nuestras dolencias y nuestros sufrimientos, contrariando la habitual interpretación de Is 53, según la cual se trata, no de «quitar», sino de «tomar sobre sí». Tan convencido está Mateo de la presencialidad del juicio durante el tiempo mismo de Cristo, que por su propia cuenta añade una serie de resurrecciones de muertos en Mt 27, 52-53.

La característica partición de la humanidad, que le es propia al juicio final, Juan la explicita con el mismo criterio que hemos visto en el antiguo y en el nuevo testamento: las «obras buenas», en su sentido de término técnico.[37]

> Este es el juicio:
> que vino la luz al mundo
> y amaron los hombres más la oscuridad que la luz
> *porque sus obras eran malas.*
>
> (Jn 3, 19)

Tanto este versículo como Jn 5, 24 (aclarado por 1 Jn 3, 14) y Jn 12, 31 (aclarado por Jn 8, 44 y 1 Jn 3, 8-15) suponen necesariamente que el juicio ejecutado por Jesucristo debe ser entendido en el sentido cualitativamente inconfundible que el juicio de Yahvé tiene según el antiguo testamento. Por eso, es decir, por lograr esa caracterización de contenido, y no por darse autoridad formal exterior, insiste el Cristo joaneo en que su «juicio» es cualitativamente el mismo de su Padre:

> Yo no puedo hacer nada por mí mismo;
> juzgo según oigo
> y mi juicio es justo porque no busco mi voluntad
> sino la voluntad del que me envió.
>
> (Jn 5, 30)

37. Cf. *supra*, 145.

> Vosotros juzgáis según la carne;
> yo no juzgo a nadie
> y si juzgo mi juicio es verdadero porque no estoy solo
> sino (que estoy) yo y el que me envió.
> (Jn 8, 15-16)

Véase en el mismo sentido Jn 12, 47-50. «El que me envió» es para Juan una caracterización cualitativa que sólo tiene fuerza como referencia al Yahvé del antiguo testamento; si no, sus argumentaciones se mueven perpetuamente en círculo vicioso. Véase la intención identificadora en este pasaje:

> En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero. Yo soy el que testifico de mí mismo, y testifica de mí el Padre que me envió.
> Entonces le dijeron: ¿Dónde está tu Padre?
> Jesús respondió: No conocéis ni a mí ni a mi Padre; si me conocierais conoceríais también a mi Padre.
> Estas palabras dijo Jesús en el gazofilacio cuando enseñaba en el templo, y nadie le prendió, pues aún no había llegado su hora (Jn 8, 17-20).

De lo que Juan se queja es de que los judíos no conocen al Dios del antiguo testamento; si lo conocieran, entenderían perfectamente que en las obras y señales de Cristo está el Padre, pues son las características obras en favor de todos los necesitados y en favor de todos los que sufren. De ahí la insistencia: después de referirse a sus «obras buenas» (Jn 10, 32; recuérdese que es término técnico), dice: «Si no hago las obras *de mi Padre* no me creáis» (Jn 10, 37).

Que la intención es precisamente cualitativa e identificadora, se ve por Jn 8, 41: «Vosotros hacéis las obras de vuestro padre»; y por Jn 8, 39: «Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham. En cambio, ahora queréis matarme». Por eso resulta patente que pretende una caracterización inequívoca cuando dice:

> Si no hago las obras *de mi Padre*, no me creáis.
> Pero si las hago y a mí no me creéis, creed a las obras,
> para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí
> y yo en el Padre.
> (Jn 10, 37-38)

Sin que con ello prejuzguemos la legitimidad o la fuerza probativa del argumento «de miraculis» o el uso que en ese sentido puedan hacer de los milagros de Jesús los tratados apologéticos, para comprender estos párrafos joaneos necesitamos percatarnos de que no es ésa la argumentación que esgrimen. Quieren que se discierna el carácter distintivo del Dios de Israel:

> Las obras que me ha dado mi Padre para que realizara,
> estas mismas obras que hago dan testimonio de mí,
> de que es el Padre el que me ha enviado.
>
> (Jn 5, 36)

> En verdad os digo: el hijo no puede hacer nada por su cuenta,
> sino lo que viere hacer al Padre;
> lo que él hiciere, eso es también lo que el hijo igualmente hace,
> pues el Padre ama al hijo y le muestra todo lo que hace.
>
> (Jn 5, 19 s.)

En este último pasaje el adverbio «igualmente» (*'omoíos*) quiere prender la cualidad, la nota distintiva, el tipo inconfundible de obras que caracterizan a Yahvé. La insistencia es incansable: mientras no capten esa diferencia inequívoca, todo es inútil.

> Ni éste pecó ni sus padres,
> sino para que se manifiesten las obras *de Dios* en él.
> Nosotros tenemos que obrar las obras *del que me envió.*
>
> (Jn 9, 3 s.)

> Tanto tiempo llevo con vosotros ¿y no me conoces, Felipe?
> El que me ve ve al Padre, ¿cómo dices «muéstranos al Padre»?
> ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?
> Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta;
> el Padre, permaneciendo en mí, hace *sus* obras.
> Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí;
> y si no, creedlo por las obras mismas.
>
> (Jn 14, 9-11)

Ya hemos encontrado [38] en el Deuteroisaías la misma argumentación por discernimiento cualitativo y esencial del único Dios que

38. Cf. *supra*, 107-110.

se preocupa por realizar la justicia en la tierra; veíamos que la exégesis se extravía si quiere leer ahí argumentos apologéticos basados en el poder de hacer milagros o en el poder de predecir los acontecimientos. La identidad que el Deuteroisaías descubre entre el Dios que quebranta la cautividad babilónica y el Dios que, siete siglos antes, había libertado a los esclavos de Egipto, es cualitativa: la del único Dios que se define por la justicia. Siete siglos después de la liberación de Babilonia, Juan escribe un evangelio conscientemente basado en el mismo discernimiento esencial del único Dios verdadero; si no hubiera otras pruebas, lo demuestra la deliberada asunción de las fórmulas «yo soy» en sentido absoluto (Jn 8, 24. 28; 13, 19, para sólo aducir las indiscutibles). Como ha estudiado A. Feuillet, la literatura extrabíblica no ofrece correspondiente exacto; en cambio los Setenta invariablemente traducen por el absoluto «yo soy» el *'ânî-hû* de Is 41, 4; 43, 10. 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6 [39]. La presencia de un *'ânî-hû* (los Setenta: *ego eimí*) en el cántico de Moisés que hemos estudiado entre los himnos a la guerra de Yahvé, no es coincidencia; volveremos sobre ello. Lo cierto es que, como han estudiado Rengstorf [40] y Schnackenburg [41], si no captamos la intención identificante y cualitativa de las fórmulas «las obras *de mi Padre*», el evangelio de Juan se contradice patentemente a sí mismo: por una parte Jn 2, 18 y 6, 30 manifiestan (como los sinópticos: Mc 8, 11 s.; Mt 12, 38; 16, 1-4; Lc 11, 16. 29) rechazo contra la petición judía y humana de «señales» que autentifiquen y «autoricen» a Jesús; por otra parte se puede decir que todo el cuarto evangelio fundamenta la fe y el «creer» sobre las «señales» y «obras» de Jesús: Jn 1, 50; 2, 11. 23; 4, 48; 6, 14; 4, 39. 53-54; 7, 31; 9, 16 b. 35-39; 10, 41-42; 5, 36; 11, 40; 11, 47-48 a; 12, 18-19. 37; 14, 7-14; 20, 30-31. El punto está en que Jesús jamás dice «mis obras»; y la mayor superficialidad que la exégesis pueda ejercitar es buscarle a eso provecho espiritual y ascético pensando que se trata de humildad. Son las obras del Yahvé del antiguo testamento.

39. *Les «ego eimi» christologiques du quatrième évangile*: RechScR 54 (1966) 5-22 y 213-240.
40. TWNT VII, 241-257.
41. *Das Johannesevangelium*. Freiburg 1965, 346 s.

No recordaron su mano que un día los rescató de la opresión,
cuando hizo prodigios (los Setenta: *semeîa*) en Egipto.
(Sal 78, 42 s.)

Para que pongan en Yahvé su confianza y no olviden
las obras (los Setenta: *érga*) de Yahvé.
(Sal 78, 7)

Porque no habían creído (*epísteusan*) en Yahvé
ni esperado en su salvación.
(Sal 78, 22)

La confluencia de *semeîa*, *érga* y *pisteúein*, que son los tres términos clave en el cuarto evangelio, no puede explicarse por mera coincidencia. Las obras de Yahvé-guerrero que rescató a los israelitas de la opresión egipcia, son traducidas por *érga* también en Sal 106, 13; 105, 1; son llamadas *semeîa*, además, en Sal 105, 27; y se trata de creer en Yahvé, con el verbo *pisteúein*, también en Sal 106, 12. 24. Hemos visto que la guerra de Yahvé es mero revestimiento del *mispât* de Yahvé; si Juan asume los tres términos susodichos para relatarnos la vida de Jesús, es porque está viendo el juicio realizarse durante la vida misma de Jesús. Pero es muy consciente de que se entiende mal el «juzgar» si no se tiene en cuenta el sentido veterotestamentario; por eso aclara: «No envió Dios a su hijo al mundo para que juzgue al mundo sino para que el mundo sea salvado por él» (Jn 3, 17). Esto sería flagrantemente contradictorio con las innumerables veces en que afirma que sí vino a juzgar, si olvidáramos que Juan se esfuerza en 3, 17 y 12, 47 por hacernos entender la significación veterotestamentaria del «juzgar». Ya veíamos [42] el significado «salvador de la injusticia» que el juicio unido a guerra tiene en el cántico de Moisés (Dt 32); el versículo 4 nos dice «la roca cuyas obras (*érga*) son perfectas porque todos sus caminos son *mispât*», y el 39 se identifica como el Yahvé deuteroisaiano: «Ahora mirad que yo soy». Salvador Carrillo sostiene que Dt 32 es de escuela deuteroisaiana. [43]

«Entonces conoceréis que yo soy» (Jn 8, 28) es una fórmula que no deja lugar a dudas sobre la intención joanea de que en

42. Cf. *supra*, 153-154.
43. *El cántico de Moisés*: EstBi 26 (1967) 343-349 y pássim.

Jesús se revele Yahvé como se reveló en la liberación de la cautividad babilónica. Compárense estos dos versículos:

Para que (*'ina*) creáis (*pisteúsete*), cuando suceda, que yo soy.
Para que (*'ina*) conozcáis y creáis (*pisteúsete*) y entendáis que yo soy.

La primera formulación es de Juan (13, 19), la segunda es del Deuteroisaías (43, 10); pero podrían perfectamente intercambiarse. El «yo soy, no temáis» de Jn 6, 20 guarda relación con el «yo soy Yahvé tu Dios que te tomo de la diestra y te digo "no temas, yo te ayudo"» de Is 41, 13 (cf. también Is 43, 1-3; 44, 2-3; 51, 9-10). Pero repito: la intención joanea es que en Jesús se revela Yahvé. No niego la legitimidad del problema ontológico sobre la divinidad de Jesucristo, pero el hecho de que Juan en ninguna de estas ocasiones sumamente propicias la afirme formalmente, demuestra que persigue otra meta mucho más importante para él. Feuillet con toda objetividad constata que en todos estos pasajes hay mucho más que la mesianidad de Cristo, y sin embargo no se afirma la divinidad de Cristo [44]. Juan quiere que se nos revele Yahvé *en Jesús*, que efectivamente acaezca la revelación, no que nuestro conocimiento se enriquezca con nuevos datos; cualquier otra cuestión distrae; en el momento en que ontologizamos obstruimos la interpelación de la palabra, imposibilitamos la revelación. Y esta intención de Juan es la de Jesús histórico; lo digo a propósito del problema sobre la conciencia mesiánica de Jesús, o sobre si tenía o no conciencia de su divinidad; lo que Jesús quería era efectivamente revelarnos a Yahvé. La intención reveladora destruye y rasga y atraviesa por fin el telón de la ontología (cuya inevitable yuxtaposición de entes —aunque sean espirituales— demuestra su origen visivo): «el que me tiene visto a mí, tiene visto al Padre» (Jn 14, 9), «el que me ve ve al que me envió» (Jn 12, 45).

Es pura identificación cualitativa, enteramente desontologizada, la que Juan expresa cuando nos da el porqué: «Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; si no, creedlo por las obras mismas» (Jn 14, 11). La desentificada cualidad de esas obras que

44. *Art. cit.*, 236.

revelan al Padre seguirá actuante en el mundo aun cuando Jesús ontológicamente ya no esté en el mundo: «En verdad os digo: el que cree en mí, hará también él las obras que yo hago, y mayores que ésas hará, pues yo me voy al Padre» (Jn 14, 12); y a continuación explicita de qué obras se trata: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Jn 14, 15). (Es el mandamiento que en 13, 34 ha explicitado: «Que os améis unos a otros, como yo os amé para que os améis unos a otros»).

Ha sido descaminado el pensar en el *terminus ad quem*, en el «hacia dónde», cuando Jesús nos dice que «se va». Lo que quiere subrayar es que él se va y los cristianos se quedan en su lugar: el Espíritu le argüirá al mundo de justicia «porque me voy al Padre y ya no me veréis» (Jn 16, 10). Hablando con el Padre dice: «Ya no estoy en el mundo, y ellos están en el mundo y yo me voy a ti» (Jn 17, 11). La preocupación dominante es: «No os dejaré huérfanos» (Jn 14, 18). La expresión «sabiendo... que de Dios salió y a Dios va» (Jn 13, 3) es idea de compleción: se acabó, con ello termina la labor que personalmente podía realizar en la tierra. Insistentemente advierte Juan que Jesús era, en esa acción (13, 1-18), perfectamente consciente de que el Padre había puesto todo en sus manos; no se trata de recalcar un contraste para encarecer la humildad; se trata de que en esa acción Jesús cree entregar todo su mensaje, de que ahí está Jesús realizando todo lo que Dios puso en sus manos, de que toda la obra que tenía que realizar depende de que le entiendan esa acción; y el significado está explícito en 13, 14-15: «Os he dado ejemplo para que, como yo hice, así hagáis vosotros». Por eso «si nos amamos unos a otros, Dios *permanece en nosotros*» (1 Jn 4, 12), así como Jesús decía: «el Padre, *permaneciendo* en mí, hace sus obras» (Jn 14, 10), e insistía: «creedlo por las obras mismas» (Jn 14, 11), advirtiéndonos: «el que cree en mí, hará también él las obras que yo hago, y mayores que ésas hará, pues yo me voy al Padre» (Jn 14, 12). La revelación seguirá presente y actuante en esas obras de amor del prójimo; la revelación del único Dios verdadero. Por eso, a la pregunta «Señor, ¿qué pasa que te vas a manifestar a nosotros y no al mundo?» (Jn 14, 22), Jesús *responde afirmativamente*: «Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y *permaneceremos* en él» (Jn 14, 23). Sí se manifestará Jesús al mundo, pero cualitativamente, inconfundiblemente, es decir, en las obras de amor-del-prójimo de quienes han entendido y guardan la palabra de Cristo, pues su palabra es «amaos unos a otros».

Tiene razón Schnackenburg: Jn 10, 38 y 14, 11 demuestran que para creer son más importantes las palabras de Jesús que sus

obras y señales [45]. Y E. Haenchen subraya con razón el significado de Jn 8, 30-31: sólo si permaneciereis en mi palabra, seréis *verdaderamente* (*aléthôs*) mis discípulos [46]. Pero no olvidemos Jn 13, 35: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si os amáis unos a otros». Esos pasajes demuestran también que, para que Yahvé efectivamente se revele *en Jesucristo*, la eficacia de las obras debe ser de la misma índole que la eficacia de la palabra: revelación inconfundible del Dios que no se deja neutralizar porque sólo es Dios en el imperativo de justicia [47]. «Quien me rechaza y no recibe mis palabras, tiene quien lo juzgue: la palabra que he hablado, ésa lo juzgará en el último día» (Jn 12, 48); y a continuación añade que esa palabra es del Padre y no suya (v. 49), para poder insistir en el sentido salvífico de una tal palabra «juzgante» (v. 50), precisamente porque el «juzgar» debe entenderse como el *mispât* de Yahvé en su específico significado veterotestamentario. Haenchen ha visto muy bien el balance [48]: Jesús no dice sus propias palabras sino las del Padre (Jn 3, 34; 7, 16; 8, 26. 38. 40; 14, 10. 24; 17, 8), Jesús no hace sus propias obras sino las del Padre (4, 34; 5, 17. 19 s.; 5, 30. 36; 8, 28; 14, 10; 17, 4. 14), Jesús no hace su propia voluntad sino la del Padre (4, 34; 5, 30; 6, 38; 10, 25. 37), quien rechaza a Jesús rechaza al Padre (5, 23. 44; 7, 18; 8, 50. 54). Transparencia total del hecho llamado Jesús de Nazaret es condición para que en ese hecho acontezca efectivamente la revelación. Debe eliminarse toda opacidad ontológica, tanto la de tipo cosmovisivo como la de tipo histórico-salvífico.

Cómo se compagine la intransigente presencialidad del juicio con la seguridad de una parusía futura, es un asunto que dejamos para el próximo capítulo. Aquí nos importaba constatar que el sentido de *mispât* como supresión de las opresiones y realización de la justicia no sólo se mantiene sino que se acentúa en el *mispât* definitivo que toda la Biblia afirma. Hay un *ultimum* en la historia humana, y ese *ultimum* se define y caracteriza, como en Marx, por la realización completa de la justicia en la tierra.

45. R. Schnackenburg, *o. c.*, 349.
46. E. Haenchen, *Der Vater, der mich gesandt hat*: NTSt 9 (1962-1963) 208-216.
47. Cf. *supra*, 67-77.
48. *Art. cit.*

2. La ley

El *mispât* es la defensa de los débiles, la liberación de los oprimidos, el hacerles justicia a los pobres. El hecho de que originalmente las leyes sean llamadas *mispâtîm* (por ejemplo en Ex 21, 1; Ex 15, 25 b; cf. también Ex 18, 13-27, para no citar sino estratos de la más reconocida antigüedad), constituye un dato de importancia incalculable, pues indica cuál era la intención y el sentido original de la legislación. Tanto para filosofía del derecho como para teología de la autoridad como, sobre todo, para exégesis bíblica, se nos da así el criterio que permite discernir cuándo los legisladores posteriores acertaron realmente con la voluntad de Dios (en filosofía del derecho: cuándo acertaron con la intención profunda de la historia humana que en un momento dado decidió crear derecho positivo), y cuándo, por el contrario, mitizaron la ley y la autoridad erigiéndolas en entidad-en-sí que en el mejor de los casos carece de obligatoriedad y en el peor (no infrecuente) se torna instrumento de opresión y de injusticia. Los profetas y Cristo practicaron ese discernimiento. Evidentemente, no para que con sus palabras montáramos otra estructura asimismo mítica, sino para que se hiciera inescapable el imperativo moral de justicia en que Dios se revela. El *mispât* es la única teofanía de Yahvé; y ésa no cesa, resurge siempre entera en el rostro del prójimo que pide justicia. Pero adviértase que con Cristo resurge exigiendo ser la definitiva, *éschaton*; el evangelio es radicalmente ininteligible sin eso; todas las esperanzas y las lágrimas y los dolores milenarios de la historia humana vibran en la exigencia del *mispât* que quiere ser el último; desde que vino Cristo, la única justicia posible es la definitiva.

La exégesis del Pentateuco debe a Wellhausen, Gressmann, von Rad y Noth el haber progresado desde el solo discernimiento de fuentes (yahvista, sacerdotal, deuteronómica y —quizá— elohista) hasta el discernimiento de tradiciones cuya localización tiene que hacer cortes transversales en las fuen-

tes mismas. La resistencia, cada día más escasa[49], contra ese gran paso de la ciencia bíblica, es un fenómeno pasajero como lo fue, a principios de siglo, la oposición al discernimiento de fuentes. Hay dos diferentes tradiciones en el Pentateuco: una libertaria, exódica (así podríamos llamar a la *Auszugs- und Landnahmetradition*), y otra sinaítica. En terminología geográfica: una tradición de Cades, y otra del Sinaí. El pasaje Núm 10, 29 s. (que nos reintroduce en territorio de Cades, del cual Ex 19 nos había inexplicablemente sacado), en su esfuerzo por hacer narrativamente plausible el excurso sinaítico, lo único que logra es patentizar que la tradición sinaítica constituye el más tardío de todos los temas del Pentateuco.[50]

Wellhausen, con el mapa en la mano, había sido el primero en señalar la inverosimilitud de esa digresión sinaítica que rompe el itinerario[51]. Gressmann después, en pormenorizado estudio, confirmó que «el excurso de los israelitas hacia el Sinaí le era desconocido a la más antigua tradición»[52]. Las investigaciones de von Rad[53] y Noth[54] han consolidado este resultado, añadiendo que el vincular las leyes con la tradición sinaítica fue una operación redaccional y editorial todavía más tardía que la inserción del excurso sinaítico en el relato del Pentateuco. En efecto, reina bastante unanimidad en señalar Ex 24, 9-11 (banquete sacro con Yahvé en la cumbre del monte) como una de las más antiguas tradiciones sobre alianza, pero «ni en ese fragmento ni en los párrafos que deben atribuirse al mismo estrato de la tradición hay alusión alguna a las leyes»; en cambio Ex 24, 3-8, que ya vincula alianza y ley, es reconocidamente posterior[55]. La operación redaccional que enganchó al relato sinaítico el código (Ex 21, 1 - 23, 19), no puede fecharse en época anterior al Deuteronomio, pues la perícope deuteronómica (Ex 23, 20-33) ya estaba insertada al relato sinaítico antes que se añadiera el código; de lo contrario no se explica que la dejaran donde está, visto que trata un tema (la actividad protectora de Yahvé en la conquista de la tierra) que en el hilo del relato se aborda sólo al llegar a Ex 33.[56]

49. Véase, por ejemplo, W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. Tübingen 1961.
50. Como bien lo expresa M. Noth en su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948, 66.
51. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 347 s.
52. *Mose und seine Zeit*, 1913, 390.
53. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), en *Gesammelte Studien zum AT*. München 1965, 9-87.
54. *O. c.*
55. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), en *Gesammelte Studien*. München 1966, 57.
56. M. Noth, *Das zweite Buch Mose* (ATDeut 5). Göttingen [3]1965, 140.

Pero el problema surge al constatar que el código (Ex 21, 1 - 23, 19), aunque insertado muy tardíamente en el lugar que hoy ocupa, fue compuesto mucho antes de que el yahvista se sentara a escribir. Así opinan, que yo sepa, todos los investigadores; A. Alt, por ejemplo, lo fecha «en las generaciones que van entre la ocupación de la tierra y la creación del estado» [57]. Y basta leer Ex 22, 19 a: «el que sacrifique a los dioses sea anatema», para percatarse con von Rad que «parece ser, en su forma como en su contenido, una versión antigua del mandamiento correspondiente en el decálogo» [58]. Hay además el hecho de que en todo el código no se hace referencia alguna a instituciones estatales; por ello se puede contar con que fue compuesto en tiempo preestatal.

El problema puede formularse así: si el relato sinaítico es inserción tardía y las leyes existieron mucho antes que él, ¿cómo fue la vinculación original de las leyes con Yahvé? No nos interesa aquí el problema planteado por Gerstenberger [59] y Fohrer [60] sobre la forma patriarcal y tribal de las primeras reglas de conducta del Israel prehistórico. Nos interesa la teologización original de las leyes.

Me parece una incongruencia de von Rad, de enormes consecuencias para la teología veterotestamentaria, el afirmar: «En todo momento debe tenerse ante la vista la estrecha conexión entre mandamientos y alianza» [61]. Paralelamente, si Noth reconoce que la vinculación entre leyes y tradición sinaítica fue del todo tardía, es incongruente su indignación contra los salmos 1, 19 y 119 que cantan a la ley sin mentar la alianza [62]. Desde luego es ejemplar la honradez científica de Noth contra la tentación exegética comunísima de leer alianza donde no la hay; si la pesquisa ha de ser objetiva y no buscar autocontentamiento teológico desligado de los textos, la constatación de Noth me parece elemental: los salmos

57. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, 1934, 30.
58. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I. Salamanca 1972, 262 s.
59. *Wesen und Herkunft des «Apodiktischen Rechts»*. Neukirchen 1965.
60. *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*: KerDog 11 (1965) 49-74.
61. *Teología del antiguo testamento* I, 251.
62. *Die Gesetze im Pentateuch*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München 1966, 119 s., 126 s., 134 s.

1, 19 y 119, «cuyo tema es intencionalmente la ley, no hacen aparecer la palabra alianza ni una sola vez; lo cual es muy digno de notarse especialmente en el verboso Sal 119; pero tampoco en cuanto al contenido hacen estos salmos, que quieren poner en su verdadera luz el sentido de la ley, ni siquiera una alusión a la realidad de la alianza». Pero los libros de vulgarización espiritual, escritos por teólogos y no por exegetas, les han contagiado a von Rad y a Noth la indiscusa necesidad psicológica de ligar ley con alianza; ligamen flagrantemente incongruente con los datos científicamente descubiertos por von Rad y Noth mismos. ¿Por qué necesitar que la ley se mire con ojos de alianza, cuando es un hecho que la teología aliancista empezó a existir en el siglo VII y la teologización original de la ley empezó a existir desde cinco siglos antes por lo menos?

Hoy ya podemos con seguridad (aunque quizá con escándalo) afirmar que la alianza *no* fue la forma en que la ley originalmente se conectó con Yahvé. [63]

El aguerrido aliancista Norbert Lohfink ha tenido que conceder en fecha reciente: «Históricamente la relación de Israel con Yahvé no se expresó al principio como un pacto. La analogía contractual fue introducida gradualmente como una explicación, como una expresión literaria, como una expresión ritual y formal. ...En las partes del yahvista-elohista que son ciertamente antiguas no hay trazas de la real forma literaria de pacto» [64]. Añade que el más antiguo estrato parenético Dt 10, 12 - 11, 17 del Deuteronomio «bears out the hypothesis that the form was not introduced at first, since its (del Dt) most ancient strata do not have the form» [65]. Con esto Lohfink, aunque no lo diga, implícitamente retracta su tesis de 1963. Y no es para menos; toda la concepción del antiguo testamento, que se han formado y profesan los profesores de teología, los autores espirituales y los exegetas *neo*testamentarios,

63. Han zanjado la cuestión los estudios de D. J. McCarthy, *Treaty and Convenant*: AnBi 21 (1963); R. Smend, *Die Bundesformel*: ThSt 68 (1963); F. Nötscher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»*: BiblZ 9 (1965) 181-214; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*: KerDog 11 (1965) 49-74; y *Altes Testament-«Amphiktyonie» und «Bund»?*: ThLitZ 91 (1966) 801-815 y 893-904; Th. Vriezen, *Exode 20, 2. Introduction au décalogue*: formule de loi ou d'alliance?: RechBi VIII (1967) 35-50; además de las fundamentales investigaciones de Gevirtz y Kilian a las que voy a referirme dentro de un momento.

64. *Lectures in Deuteronomy*. Roma 1968 (apuntes ciclostilados), 117.

65. *Ibid.*, 118.

debe modificarse de raíz, una vez demostrado que la idea de alianza es del siglo VII. Y nada digamos de la exégesis paulina que, basándose en esa interpretación aliancista, quiere entender la «justicia de Dios» como «fidelidad al pacto»; ni de la joanea que quiere fundarse en una *hesed* veterotestamentaria entendida también como fidelidad al pacto. Tanto la «justicia» como la «compasión» son centrales en la Biblia, y muy anteriores a la introducción de la teología de alianza. *Hesed* es *lo que* Yahvé le promete a Abraham según Miq 7, 20; de ninguna manera consiste en cumplir lo prometido. En general: la *hesed* no consiste en observar el pacto, sino que los pactantes se prometen mutuamente *hesed*. Inclusive en el Dt es asombroso que haya podido ser interpretada como fidelidad a la alianza; en ese libro, que es por excelencia el libro de la alianza, no aparece *hesed* sino en 5, 10; 7, 9. 12 que son reconocidamente tardíos, re-redaccionales.

McCarthy y Vriezen (y Zimmerli, cf. *supra*) han demostrado que las famosas fórmulas de presentación, de autopresentación de Yahvé, no son fórmulas de alianza como habían creído muchos siguiendo a G. E. Mendenhall [66]. R. Smend ha probado, en forma definitiva, que la expresión «ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» no tenía originalmente nada que ver con alianza. Y ya el muy llamativo hecho de que los profetas del siglo VIII, para proclamar la reyección de Israel por Yahvé (proclamación que es central en todos ellos), no la motiven nunca en el incumplimiento de la alianza por parte de Israel, es contundente prueba de que la teología aliancista se introdujo en fecha posterior. Ya ese dato era suficiente para demostrarlo, antes de que aparecieran las investigaciones modernas a que me estoy refiriendo.

Quizá lo que llamaba a engaño era la presencia de la palabra «alianza» nueve veces en los escritos proféticos del siglo VIII. Hubiera sido necesario parar mientes en que Am 1, 9 es la alianza de Tiro con otros pueblos, Is 28, 15 es alianza con la muerte, Os 6, 7 y 10, 4 el pacto entre el rey y el pueblo, Os 12, 2 la alianza con Asur, Is 24, 5 la alianza de Noé (cf. Gén 9, 16), Is 33, 8 la de Ariel, y Os 8, 1-3 es obra del tardío redactor que compiló las diversas piezas Os 8, 4-7 / Os 8, 8-10 / Os 8, 11-13 y Os 8, 14 y pensó con la idea de alianza darle al conjunto un prólogo adecuado como pequeño relato de vocación profética, sin captar que esos motivos de la ruina inminente resultan ingenuamente demasiado generales: Israel rechazó el bien, se rebeló contra la ley, transgredió la alianza; cualquier teólogo de época deuteronómica podía excogitarlos. Fohrer lo comprendió muy bien: «Os 8, 1-3, una palabra tardía» [67]. Por lo que hace a Os 2, 20, se trata de la alianza con los animales.

66. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*. Pittsburg 1955.
67. *Altes Testament-«Amphiktyonie» und «Bund»*: ThLitZ 91 (1966) 894, n. 59.

Respecto a Jeremías, todo ha sido dicho por un especialista en cuestiones de alianza y testigo por demás imparcial, Norbert Lohfink: «En la expresión "nueva alianza" la palabra alianza es mera cifra que subraya el carácter tipológico y en realidad niega precisamente lo que hace alianza a la alianza» [68]. En todo caso, Jeremías ya es contemporáneo de la reforma deuteronómica y no constituye excepción al hecho que he señalado de que en el siglo VIII se ignora que exista la alianza.

En el escrito sacerdotal, como ya hizo ver Zimmerli [69], la alianza sinaítica no existe. Cuando se menciona la palabra, se trata de la alianza de Noé o de la de Abraham; y entonces, como Noth mismo ha observado [70], la palabra «alianza» es ya «propiamente un elemento narrativo de mero ornato que sirve para dar forma solemne a alguna promesa divina». Para aclarar esta completa desesencialidad de la palabra «alianza» en Jeremías y en el escrito sacerdotal, a la que se refieren respectivamente Lohfink y Noth, permítame el lector esta pregunta paralela: ¿alguien piensa de veras en algún testamento cuando oye emplear la expresión «los escritos del nuevo testamento»? Es una mera sigla, un mero título sin contenido. Por lo demás, nadie pensará que el escrito sacerdotal vincule las leyes al pacto de Abraham. Y sin embargo, ese escrito habla de leyes a todas horas.

El problema, por tanto, está en pie: ¿cuál fue la vinculación original de las leyes con Yahvé? El recurso al teologúmeno de alianza ha sido, por años, una especie de poporrí donde podía uno echar de todo; se «reducía» todo (en los dos sentidos de este verbo) a alianza; es lo que con tanta razón recrimina Nötscher contra el «Amtsschimmel». Sobre todo: ahorraba el trabajo de investigar. Era un velo que impedía mirar a la Biblia de frente y hacernos la pregunta de fondo: ¿cuál fue la vinculación original de las leyes con Yahvé? En particular: aunque todavía vige la engañosa costumbre de llamarlo código de la alianza, Ex 21, 1 - 23, 19 existió antes que la teología de alianza y no hay en él ni sombra de alianza; sus motivaciones son de otra índole y, por cierto, ya vinculadas a Yahvé.

Por un tiempo se creyó, siguiendo a A. Alt [71], que residía en la forma la vinculación original de las leyes con Yahvé. La forma apodíctica de mandato:

68. *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, en *Gott in Welt*. Festschrift K. Rahner I. Freiburg 1964, 441.
69. *Gesammelte Aufsätze*. München 1963, 205-216.
70. *Gesammelte Studien*. München 1966, 120 s.
71. *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, 1934.

«haz esto» o «no harás esto». Según la terminología de Alt, la forma casuística (condicional) es originalmente extraisraelítica: «si alguien hace esto, morirá» o «si alguien hace esto, se le castigará de tal o tal manera». A cuál de los dos géneros pertenezca la forma participial (por ejemplo, «el que haga esto, morirá») y la de maldición («maldito el que haga tal y tal cosa»), se discute entre los exegetas; según Alt son apodícticas. Por un tiempo, repito, se creyó que la forma de mandato apodíctico había sido la primera y original conexión de las leyes con Yavé. Para ahorrar espacio, le ruego al lector que tenga abierta su Biblia en el famoso código Ex 21, 1 - 23, 19. Pero ya Alt mismo, acerca de Ex 21, 13 que no es apodíctico, decía: «Nadie dudará que ese "yo" es Yahvé» [72]. Alt no lo dice, pero salta a la vista que es exactamente el mismo "yo" de Ex 23, 7 y en especial el mismo de Ex 22, 26 y que este versículo es inseparable del conjunto 22, 20-26 que contiene tres leyes de forma casuística.

Al llegar a Ex 22, 10 (con todas sus letras «Yahvé»), Alt sintió que se le salía del esquema y lo declaró interpolación posterior. Pero entonces su teoría empezó a moverse en círculo; para que Ex 22, 10 fuese extraisraelítico (pues tenía que serlo, dado que no era apodíctico), Alt necesitaba que la palabra «Yahvé» fuese secundaria. Cuestión de método: claro que es secundaria respecto del estado preisraelítico de la ley en cuestión, pero éste no es el problema, pues prácticamente todas las leyes veterotestamentarias, o casi todas, tienen una historia preisraelita y extraisraelita (basta leer el código de Hamurabi). El problema es: ¿bajo qué concepción teológica fue adoptada una ley por Israel? Ahora bien, en Ex 22, 10 la palabra «Yahvé» es cabalmente el sello de la israelización de esa ley.

Notable resultó, de todos modos, que la investigación de Alt, iniciada con criterio puramente formal (la forma apodíctica), encontrara en las leyes auténticamente originales de Israel un común denominador de contenido. R. Bach, continuador minucioso de la teoría altiana, tropezó, por ejemplo, con la ley casuística Ex 22, 25 cuya coincidencia de contenido con las apodícticas es inocultable, y discurrió esta salida: «la proveniencia de ley apodíctica no logra encubrirse bajo una ligera estilización casuística» [73]. Una vez más, frente a Ex 22, 24, dice Bach: «En verdad la formación es casuística, pero el "yo" de Yahvé, la interpelación en segunda persona y el interés por el prójimo muestran claramente que esa ley pertenece a la esfera de las apodícticas» [74]. En el fondo esa manera de proceder demuestra que la teoría altiana exige

72. O. c., 39.
73. *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, en *Festschrift Dehn*, 1957, 29.
74. *Ibid.*, 26 s., n. 27.

ser abandonada desde dentro: lo que aflora una y otra vez como verdadero común denominador es el contenido, no la forma. La conclusión que los análisis textuales autorizan no es la de Bach sino ésta otra: toda la legislación bíblica tuvo originalmente como fin cuidar los derechos del prójimo, y para este fin adoptó Israel las leyes ya existentes (digamos: en Canaán) que le parecieron más justas, fuesen ellas condicionales o fuesen apodícticas.

La teoría de Alt hizo mucha fortuna pero ya no puede sostenerse después de los textos apodícticos extraisraelíticos aducidos por S. Gevirtz [75] y R. Kilian [76]. Ya von Rad, suponiendo la tesis de Alt sin discusión, observaba con mucha objetividad: «No existe indicio alguno de que Israel haya establecido jamás una distinción de valor entre el derecho de origen cananeo (se refiere a la casuística JM) y el derecho sagrado tradicional (se refiere a la apodíctica JM)» [77]. Gevirtz resume su propia investigación así: leyes apodícticas y leyes casuísticas existieron antes y fuera de Israel, leyes apodícticas y leyes casuísticas reglamentaban tanto lo cívico como lo ritual; si algún significado tiene la diferencia entre apodíctico y casuístico, ése no reside ni en el contenido ni en la proveniencia [78]. La subvaloración que Alt hace de las leyes casuísticas estriba en que le parecen muy laicas y seculares, muy en el marco de «la normal judicatura» [79]; no las encuentra suficientemente «religiosas». Es el momento de recordar que las leyes encuadradas en el código Ex 21, 1 - 23, 19, llevan el título de *mispâtîm*: «juicios». La constatación de Alt sobre los *mispâtîm* debería hacernos revisar la finalidad religiosa que *a priori* le imponemos a la intervención de Dios en la historia humana. Amós, a quien inútilmente trató R. Bach de reducir a legislación apodíctica, muestra marcado interés por los «juicios» que se tenían en las puertas de la ciudad: Am 2, 7; 5, 10. 15. Y otro tanto los demás profetas y los salmos: Is 1, 26; 29, 21; Jer 22, 1-3; Miq 3, 11; Sal 94, 20; 122, 5; etc. Lo cierto es que esos «juicios» (cf. Ex 21, 1) son las leyes más antiguas que el antiguo testamento nos transmita, y que precisamente en ellas encontramos la yahvización primera.

Núcleo indudablemente histórico de Ex 18 es que, si algunas leyes (cf. v. 16. 20) fueron emanadas por Moisés en persona, las legisló y usó precisamente en función de la «judicatura normal», es decir, para «hacer justicia entre un hombre y su prójimo»

75. *West-Semitic curses and the problem of the origins of Hebrew Law*: VT 11 (1961) 137-158.
76. *Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien*: BiblZ NF 7 (1963) 185-202.
77. *Teología del antiguo testamento* I, 58.
78. *Art. cit.*, 156.
79. A. ALT, *o. c.*, 16.

(v. 16), como Moisés mismo dice ahí usando el verbo *sâfat.* Lo que se relata en esa escena en que Moisés legisla (cf. v. 16. 20) es la institución de los primeros jueces por Moisés. Tengamos ahora en cuenta el discernimiento que la ciencia moderna ha logrado hacer entre tradición de Cades y tradición sinaítica. Cualquier lector imparcial que recorra el Exodo por su orden, al leer Ex 18 se da cuenta de que Israel ya tiene leyes antes de que se nos hable del Sinaí y aunque nunca se nos hubiera hablado del Sinaí. Si tenemos presente que el relato sinaítico (Ex 19 - Núm 10) constituye una inserción narrativa muy posterior, el resultado es unívoco: la adopción de leyes por Israel fue originalmente un hecho vinculado a la tradición libertaria (exódica) y «para hacer justicia entre un hombre y su prójimo»; su teologización primigenia debe buscarse ahí. El hecho de la legislación en el contexto descrito por Ex 18 es tanto más fidedigno, cuanto que a ningún redactor del Pentateuco se le podía ocultar que está en estrepitosa contradicción con la tradición de Ex 19 s. que liga la legislación al Sinaí y a la que los últimos redactores dieron preferencia por razones que hoy nos es difícil adivinar con seguridad; si éstos no suprimieron las leyes de Ex 18, 16. 20, es porque se trata de hechos duros como hierro que no se dejaban manipular.

El bloque errático Ex 15, 25 b: «ahí le dio norma y *mispât*, y ahí lo probó», es natural que ande al garete en el mar del Pentateuco después de manejos redaccionales tan desinhibidos por parte de los editores posteriores; pero, como certeramente observa von Rad [80], esa frasecita pertenece de fijo a la tradición exódica, visto que contiene una etiología del nombre geográfico Masa (hebr. *Massâh*, como el verbo *nâsâh*, tentar, con M preformante) en *nissâhû*: lo tentó, lo probó; y Masa queda en territorio de Cades. Errático y todo, ese bloque de siete palabras hebreas constituye testimonio fehaciente de que la legislación original enraiza en tradición exódica, no sinaítica. Leyendo el libro del Exodo como viene, es además la primera mención de un acto legislativo en el relato histórico de la Biblia, y llama *mispât* a la ley. Dato de suma importancia, que corrobora lo que Ex 18 nos hacía ver.

80. *Gesammelte Studien*, 22.

El Sal 105, que a lo largo de 45 versículos nos brinda una lección completa de historia sagrada explayándose a sus anchas, demuestra exhaustivamente que la alianza sinaítica no entraba en la tradición exódico-libertaria. En este punto la tesis de von Rad me parece inapelable, tanto más cuanto que el salmo evoca de buena gana la alianza abrahámica (v. 8-9), el juramento dado a Isaac (v. 9 b), la alianza con Jacob (v. 10-11), la historia de José (v. 16-25), la liberación mosaica mediante las plagas (v. 26-38), la travesía del desierto (v. 39-41), la ocupación de la tierra palestina (v. 44). Lo que le faltó constatar a von Rad [81] es cuán indivisiblemente se vincula en este «credo histórico» la ley con la tradición exódico-libertaria. El paralelismo sinonímico del v. 5 es muy elocuente:

> Recordad las maravillas que hizo:
> sus prodigios y los *mispâtîm* de su boca.

Las maravillas que hizo están como el todo en el primer hemistiquio; el paralelismo sinonímico nos obliga a entender como dos capítulos que sumados integran el todo de las maravillas, primero los prodigios o hazañas de hecho, segundo los *mispâtîm* de su boca. Si hablara sólo de los *mispâtîm*, podrían éstos entenderse también como acciones; pero siendo *mispâtîm* «de su boca», no hay duda de que son leyes. Las leyes pertenecen al gran beneficio libertador. Y el último versículo del salmo, intencionalmente redondeador, expresa con prominente conjunción final *ba'abûr* el finalizante coronamiento de las maravillas libertarias largamente recorridas en los 44 versículos precedentes: «*Con el fin* de que observaran sus normas y guardaran sus leyes». Esto pertenece al gran beneficio, es parte del relato histórico, es su cúspide. La teología aliancista tendría que traducir *ba'abûr* como condicional, cosa con la que ningún lexicógrafo estaría de acuerdo. La observancia de las leyes en el salmo no está concebida como la contraparte humana que responde al beneficio divino, sino como el último acto de la gran intervención libertaria con que Yahvé hace que la justicia sea realidad en el mundo. Todo es gracia; el salmo es de una pieza.

81. *Ibid.*, 19.

Que las leyes se entendieron como indispensable prolongación, como realización completa de ese mismo gran acto de justicia, lo hace sentir la colocación del susodicho versículo Ex 15, 25 b al terminar la liberación del mar Rojo y la travesía del desierto (Ex 15, 1-25 a). A este propósito, y teniendo en cuenta el Sal 105 recién mencionado, no sabría yo insistir suficientemente en el hecho de que el famoso Sal 119 llama a las leyes tanto «maravillas» (v. 18. 27) como *mispâtîm* (v. 7. 13. 20. 30. 39. 75. 91. 102. 106. 108. 120. 121. 132. 137. 149. 156. 160. 164): ya hemos visto que en otras partes se les llame de esta segunda manera (Ex 21, 1), pero que *un mismo autor* tan cuidadoso y preciosista como el compositor del Sal 119 llame *mispât* a las hazañas fácticas de Yahvé (v. 52), a la directa intervención justiciera que pide contra los injustos (v. 84) y por igual a las leyes, corrobora notablemente los resultados anteriores: el único sentido de la ley es hacer justicia en la acepción más estricta y social de la palabra. Ahí está la tesis central de este tan malcomprendido salmo: «Tus mandamientos son todos justicia» (v. 172). Y no cabe duda de que es la justicia que salva a los pobres y a los oprimidos, pues tenemos el término técnico «justicia y derecho» en v. 121, y la «compasión» en v. 41. 64. 76. 88. 124. 149. 159. Por eso, como veíamos en Sal 105. 5. 45, también el Sal 119 enumera a las leyes entre las «maravillas» (v. 18. 27). De ahí que la actual ubicación del bloque Ex 15, 25 b me parezca mucho menos errática que cuanto suele suponerse.

Los mismos «credos históricos» que von Rad con tanta puntería localizó (uno de ellos es el mencionado Sal 105) entienden las leyes como parte imprescindible del gran acto justiciero de la liberación de la esclavitud egipcia. Lo único que se requiere es no interrumpirlos antes de que terminen, como hace von Rad. Veamos, como ejemplo de todos, el más famoso: Dt 6, 20-25:

20 Cuando mañana te pregunte tu hijo diciendo: «¿Qué son estos preceptos, estas normas y estos *mispâtîm* que ordenó Yahvé nuestro Dios?»,

21 dirás a tu hijo: «Eramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte;

22 Yahvé realizó a nuestros ojos signos y prodigios grandes y terribles contra Faraón y contra toda su casa

23 y a nosotros nos sacó de ahí para hacernos entrar y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres
24 y nos ordenó Yahvé poner en práctica todas estas normas para temer a Yahvé nuestro Dios para bien nuestro todos los días para hacernos vivir como este día,
25 y justicia será para nosotros el cuidar de realizar todos estos mandamientos ante Yahvé nuestro Dios como ordenó».

Esta perícopa es de una sola pieza. Toda su fuerza está en hacer ver que sin la justicia concretizada por las leyes queda trunca la intervención liberadora que Yahvé realizó. Nos rescató de Egipto para hacernos «vivir», pero precisamente para eso eran indispensables las leyes porque sin leyes no puede haber justicia. El mismo Deuteronomio lo explicita en 16, 20: «Justicia, justicia has de buscar para que vivas». Las leyes son parte imprescindible del beneficio: «para nuestro bien», dice expresamente este credo histórico. Me extraña que von Rad quiera cortar la perícope [82] en lo mejor de ella, es decir, en el v. 24 donde se empiezan a mencionar las leyes, siendo así que él mismo en su *Teología del antiguo testamento* [83] reconoce que «Israel comprendió y celebró la revelación de los mandamientos como un acontecimiento salvífico de primera categoría». Pertenecen al relato como parte indivisible del mismo, en virtud de que la justicia iniciada con la liberación de la esclavitud no podía sin leyes realizarse por entero. Los «credos históricos» no demuestran solamente que la tradición exódica ignora por completo a la sinaítica y a toda idea de alianza; demuestran además que la legislación pertenecía originalmente a la tradición exódica y libertaria. Y eso es verdad tanto por discernimiento literario de tradiciones como por contenido; la idea básica es ésta: de nada sirve librarnos de la opresión extranjera, si dentro del pueblo mismo sigue habiendo opresiones e injusticias.

La muy verdadera tesis defendida por von Rad de que la tradición exódica libertaria ignora a la sinaítica, encuentra verificación más notoria en el texto de las leyes que en los credos históricos aducidos como prueba por él. Véase ésta:

82. *Gesammelte Studien*, 13.
83. *Teología del antiguo testamento* I, 251.

> No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Acuérdate que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de ahí. Por eso te mando hacer esto (Dt 24, 17-18).

Esa es radicación intrínseca, directa, original, de la ley, en la tradición exódico-libertaria; y no el mero enganchamiento fortuito que siglos después puso las leyes en contacto externo de mera yuxtaposición compilatoria con la tradición sinaítica. Para la ley que acabo de transcribir, el Sinaí sencillamente no existe. Véase esta otra:

> No afligirás y no oprimirás al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en tierra de Egipto (Ex 22, 20).

Con esa motivación se ha dicho todo: está recordada la injusticia que ellos padecían, está revivida el hambre de justicia que entonces tenían, y esa hambre de justicia está ahora aplicada a los casos en que son los israelitas los que pueden cometer injusticia. Leer ahí alianza o ideas congéneres, sería operación de autocontentamiento teológico mediante el cual sacamos del texto exactamente lo que metimos, como podíamos haberlo hecho con cualquier otro texto aunque dijera lo contrario de éste. Por el contrario, la continuación del texto citado identifica la exigencia dicha de justicia con la caracterización esencial de Yahvé:

> No afligirás ni viuda ni huérfano; si los afliges y claman a mí, de fijo escucharé su clamor y mi cólera se encenderá y os mataré a espada y vuestras mujeres serán viudas y vuestros hijos huérfanos (Ex 22, 21-23).

Estos versículos lo único que hacen es poner ante la conciencia al mismo Yahvé que con las plagas de Egipto liberó de la opresión a los esclavos; el Yahvé que se reveló autodefinitoriamente en Ex 3, 7-9: ahí está el «afligir», el «clamor» y el «escuchar». Se añaden dos leyes sobre el préstamo, se motivan con la miseria misma del hombre despojado, y se concluye: «clamará a mí y yo le escucharé, porque yo soy compasivo» (Ex 22, 25).

Como bien notó von Rad [84], así como la tardía tradición sinaítica tiene su propia teofanía conocidísima, así también la tradición exódico-libertaria tiene la suya inconfundible: Ex 3 para el yahvista, Ex 6 para el escrito sacerdotal. La más auténtica y primordial teologización de las leyes se hizo vinculándolas con la esencia característica del Dios llamado Yahvé tal como se reveló a sí mismo cuando irrumpió en la historia humana para salvar de la injusticia a los oprimidos. De ejemplo paradigmático sírvanos el conjunto de leyes Ex 22, 20-26 que estábamos analizando. «Aflicción» en 3, 7 (teofanía) y en 22, 20 (ley); «opresión» en 3, 9 (teofanía) y en 22, 20 (ley); «clamor» en 3, 7. 9 y en 22, 22 (ter) 26; «escuchar» en 3, 7 y en 22, 22. 26; «mi pueblo» en 3, 7 y en 22, 24; «Egipto» en 3, 7. 8. 9 y en 22, 20. Y todavía la ley, para esencializar más, resume todo al final: «porque yo soy compasivo» (con raíz *hnn*, para que nadie pueda caer en idea de alianza); se trata, como ya hemos visto [85], de la compasión con mano alzada y brazo tenso. Noth observa [86] que lo prescrito en 22, 24-26 sobre el préstamo es inconciliable con el sistema económico ciudadano de las culturas orientales preisraelitas; sea lícito deducir que el contenido es propio de Israel, y que todas las especulaciones sobre forma condicional o apodíctica quedan sobrantes cuando el contenido es original de Israel.

Repito: la tesis defendida por von Rad de que la tradición exódico-libertaria ignora por completo a la sinaítica se demuestra mucho más palpablemente con textos legales que con credos históricos, y es extraño que von Rad no los aduzca, dado que él mismo constata la presencia de legislación (Ex 18, 16. 20; 15, 25 b) en la tradición exódica para hacer patente la duplicidad de tradiciones [87]. Por sola brevedad me abstengo aquí de cotejar con Ex 3, 7-9; como queda indicado para Ex 22, 20-26, los siguientes textos legales: Ex 23, 9 - Lev 19, 33-34 - Dt 15, 12-15 - Dt 24, 17-18 - Dt 24, 19-22 - Lev 19, 35-36 - Lev 25, 35-38 - Lev 25, 39-42 - Lev 25, 47-55 - Dt 16, 9-12. Todos ellos demuestran hasta la saciedad que

84. *Gesammelte Studien*, 26.
85. Cf. *supra*, 70 y 71.
86. *Das zweite Buch Mose* (ATDeut 5). Göttingen [3]1965, 151.
87. *Gesammelte Studien*, 22.

las leyes radicaban original e intrínsecamente en la teofanía de la tradición de Cades e ignoraban a la sinaítica. Esta completa disparidad entre ambas tradiciones es la que von Rad y Noth con toda razón y mérito se han empeñado en demostrar, y resulta ser una gran ironía de la historia de la exégesis el hecho de que von Rad y Noth hayan querido interpretar las leyes en función de la alianza y del Sinaí [88]. De todo el salterio, Noth no logra descubrir más que dos versículos que vinculen alianza y ley: Sal 50, 16; 78, 10. Prueban solamente que la tradición sinaítica, aunque nacida en época muy tardía, también existió. Lo fuerte es que Noth debería, en buena lógica, declarar decadente el salterio en bloque, como hace con los Sal 1, 19 y 119 porque hablan de la ley sin referirse a la alianza. Por otra parte —y esto es grave tanto para Noth como para toda la teología veterotestamentaria de von Rad— sólo la captación del sentido primigenio de la ley permite relacionar al Pentateuco con los profetas; y la calidad de una interpretación del antiguo testamento se prueba en su capacidad de relacionar estos dos conjuntos de escritos bíblicos, pues hoy es dato científicamente reconocido que los profetas no sólo no pretendían innovar, sino por el contrario, eran conscientes de apelar a lo más antiguo y genuino de la tradición. En su minuciosa monografía sobre el Sal 119 llega Deissler a esta conclusión: «No puede haber duda de que nuestro salmista mira y define la auténtica Tora con los ojos de los profetas». [89]

Jer 16, 11 muestra notable consonancia con el Sal 119 en conjunto. Sal 119, 2 prolonga a Jer 29, 13. La idea de Sal 119, 111 es la misma de Jer 15, 16. Sal 119, 23 coincide con la descripción de Jer 36, 12. Patentemente Sal 119, 136 concuerda con Jer 13, 17; 16, 11. La situación del justo y la esperanza y petición de castigo para los opresores en Sal 119, 84. 85. 126 son típicas del salterio entero y del yahvista [90], pero aunque escandalicen a los exegetas que pretenden poseer una «religión superior», son típicas del más auténtico Jeremías (18, 23; 20, 11-13).

Sal 119, 119 coincide fundamentalmente con Ez 22, 18 s. Y Sal 119, 176 es un condensado resumen de Ez 34. La sustancia de Is 6, 10 está en Sal

88. Cf. *supra*, 168-169.
89. A. Deissler, *Psalm 119 und seine Theologie*. München 1955, 295.
90. Cf. *supra*, 119 s.

119, 70. El contenido de la súplica de Sal 119, 36-37 lo encontramos en Is 33, 14-16. La idea de Sal 119, 119 es la misma de Is 1, 22. 25. El paralelismo sinonímico de Sal 119, 127 se mueve por la «senda del *mispât*» de Is 40, 14. El versículo 52 de nuestro salmo recoge el mismo consuelo que Is 51, 8 b. En el v. 142 nuestro salmista entona el mismo cántico de júbilo y esperanza que en Is 51, 6 se desarrolla.

Decíamos más arriba[91] que el v. 172 «tus mandamientos son todos justicia» es la clave del Sal 119. En efecto, esa formulación descubre que la expresión «los mandamientos de tu justicia» que recorre todo el salmo (v. 7. 62. 75. 106. 123. 137. 138. 142. 144. 160. 164) se refiere a la justicia como contenido de la ley. El redactor deuteronómico sostiene la misma tesis que le es vital: «¿Cuál es la gran nación cuyos preceptos y normas sean tan justos (*saddîqîm*) como toda esta ley que hoy os doy?» (Dt 4, 8). Pero Sal 119, 172 parece calar más hondo: «tus mandamientos son todos justicia»; es una definición de contenido. Para el autor del Sal 119 «observar los mandamientos» (v. 8. 33. 44. 51. 60. 67. 69. 80. 106. 115) es sinónimo de «realizar derecho y justicia» (v. 121), y esta endíadis es la clásica justicia profética en favor de los débiles y oprimidos. Desde un principio (v. 3) «caminar por los senderos» de la ley es sinónimo de no cometer injusticia (*'aw^{e}lâh*). El significado netamente social de esta *'aw^{e}lâh* puede verse en Hab 2, 12 y Miq 3, 10, y todos los léxicos la traducen sin ambages por «injusticia». Como veíamos, ya el considerar las leyes entre las «maravillas» (Sal 119, 18. 27) libertadoras de la opresión egipcia, indica que el único sentido de la ley es hacer justicia en la acepción más estricta y social de la palabra. Se necesita hambre y sed de justicia, como requisito hermenéutico, para participar en el inaudito estallido de júbilo que hay en esta frase: «tu justicia es (la) justicia definitiva» (Sal 119, 142); sólo así me parece que debe traducirse la expresión hebrea *sidqatekâ sedeq l^e'ôlâm*; de lo contrario, se convierte en una tautología insípida: tu justicia es siempre justicia. Si la traducción obliga al salmo a decir perogrulladas, después es muy fácil criticar a ese mismo salmo y relegarlo como decadente; pero en un planteamiento objetivo, ¿cómo es posible que el autor exulte por tales platitudes? No se trata de la justicia como una propiedad divina en el cielo, sino de la justicia realizada aquí abajo mediante las leyes que Dios introdujo; precisamente por eso el salmo las canta como parte y coronamiento de la intervención divina en nuestra historia, cuyo único sentido es implantar en la tierra la justicia que no falle, que no vuelva a interrumpirse nunca; es la realización del anhelo de los pobres y oprimidos de toda la humanidad. Me parece imposible entender la Biblia si no se percibe la incontenible carga de esperanza que hay en *l^e'ôlâm* (los Setenta tra-

91. Cf. *supra*, 176.

ducen: *eis tôn aiôna*, *'éos aiônos*, o el adjetivo *aiónios*). Es la justicia de Dios concreta, el reinado definitivo de la justicia que por fin llega, que no se terminará nunca más. Sólo eso es auténtico «vivir», según el Sal 119, 17. 25. 37. 40. 50. 93. 107. 149. 154. 156. 159. 175.[92]

No veo que científicamente se pueda postular para el concepto paulino «justicia de Dios» un significado diferente del que tiene en el salterio (que es el mismo de todo el antiguo testamento), cuando vemos que éste lo emplea 24 veces: Sal 5, 9; 24, 5; 31, 2; 36, 7. 11; 40, 11; 51, 16; 69, 28; 71, 2. 15. 16. 24; 72, 1; 88, 13; Sal 89, 17; 98, 2; 103, 17; 111, 3; 119, 40. 142; 143, 1. 11; 145, 7. *El mensaje revolucionario y absolutamente central de Pablo, que la justicia se ha realizado sin la ley, carecería de toda su fuerza si no se tratase precisamente de la misma justicia que la ley quería realizar, pues en eso está lo revolucionario y lo inaudito de su mensaje*[93]. Además de los ocho versículos arriba mencionados en que el Sal 119 deriva de la ley el auténtico «vivir», en el antiguo testamento hacen lo mismo los siguientes pasajes: Dt 4, 1; 5, 33; 6, 24; 8, 1; 30, 15-20; 32, 47; Lev 18, 5; Ez 20, 11; Sir 15, 15-17. Esto hace que el sentido de «vida» o «vida imperecedera» en el nuevo testamento sea el mismo que en el antiguo testamento, pues de lo contrario resulta inexplicable que también conecte con la ley ese «vivir» (cf. Mc 10, 17-19; Mt 19, 16-20; Lc 18, 18-20; Jn 5, 39 s.; Jn 7, 38; Rom 7, 10; Gál 3, 21; etc.). El negar que la ley produzca la vida, como negación en tanto tiene fuerza, en cuanto asuma el mismo significado de «vida» de quienes lo afirman: «Si se hubiera dado una ley capaz de dar vida, realmente la justicia vendría de la ley» (Gál 3, 21), «pero ahora sin

92. Cf. G. BAUDISSIN, *Alttestamentliches hajjîm «Leben» in der Bedeutung von «Glück»*, en *Festschrift Sachau*, 1915, 143-161. El mejor estudio sobre *'ôlâm* es el de E. JENNI, *Das Wort* 'ôlâm *im AT*: ZAltW 64 (1952) 197-284; 65 (1953) 1-35. Si algo establece con entera claridad es que no se trata de otra vida. El estudio de F. MUSSNER, *Zoé*. München 1952, desconoce la monografía de Baudissin que es del todo fundamental.

93. Cf. E. KÄSEMANN, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II. Göttingen [3]1967, 181-193; cf. P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen [2]1966; K. KERTELGE, *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Münster 1966. Me extraña la reacción de Bultmann en JBL 83 (1964) 12-16, cuando en *Glauben und Verstehen* I, 200 había dicho que la «justicia de Dios» en Pablo «no es diferente de la que todo el judaísmo entiende».

ley se ha manifestado la justicia de Dios testificada por la ley y los profetas» (Rom 3, 21). La conjunción de los tres conceptos «justicia», «vida» y «ley», tanto en Pablo como en Sal 119 y en todo el salterio, científicamente es inaceptable el atribuirla a coincidencia. Véase esta oración contra los *r*^{e}*sa'îm*:

> Que no entren en tu justicia,
> que sean borrados del libro de la vida,
> que no sean inscritos con los justos (Sal 69, 28-29).

La justicia que Yahvé realizará en la tierra está aquí como hipostasiada (igual que en Rom, Gál, Flp y 2 Cor 5, 21), o mejor, concretizada como un recinto, como un reino en el cual se puede entrar, como una nueva realidad de dimensión social en la historia humana; es la época definitiva de la justicia, un mundo nuevo en el que ya no habrá injusticias; sólo eso es verdaderamente «vida», según toda la Biblia. Tritoisaías lo dijo así: «En tu pueblo todos serán justos, poseerán definitivamente (*l*$^{e'}$*ôlâm*) la tierra» (Is 60, 21). Y Sofonías: «Los que quedarán (*s*$^{e'}$*êrît*) de Israel no cometerán injusticia» (Sof 3, 13)[94]. Ambos profetas y el Sal 69 dependen de Isaías con su idea del «resto» (Is 7, 3 y 10, 21), del cual dice: «Los que quedarán (*hannis*$^{e'}$*âr*) en Sión, los restantes en Jerusalén, serán llamados santos; todos los inscritos para la vida en Jerusalén» (Is 4, 3). Un reinado terrestre de la justicia, en que ya no haya opresiones, en que nos amemos los unos a los otros, sólo eso es «vivir» realmente. «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, en que amamos a los hermanos; el que no ama, permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). Es exactamente la misma idea de «vida» del pequeño Sal 133:

> Ved qué dulzura, qué delicia, habitar los hermanos unidos.
> ...Es rocío del Hermón que baja sobre el monte Sión.
> Porque ahí manda Yahvé la bendición,
> la vida para siempre (*hayyîm 'ad-hâ'ôlâm*).

Tal es el sentido de «tu justicia es justicia definitiva» en Sal 119, 142, pero como fruto y producto de la ley, pues «tus manda-

94. Cf. *supra*, 147-148.

mientos son todos justicia» (v. 172). Los exegetas que acusan de nomismo al salterio deberían tener en cuenta que los profetas piensan de la ley exactamente lo mismo que el Sal 119. Veámoslo en un denso versículo de Deuteroisaías:

> Por causa de su justicia quería Yahvé
> exaltar y glorificar su ley.
>
> (Is 42, 21)

Y no es un versículo suelto, es el sentido que la ley tiene para los profetas:

> Si hubieras atendido a mis mandatos, sería tu paz como un río,
> y tu justicia como las olas del mar.
>
> (Is 48, 18)
>
> Atended, pueblos, a mi voz,
> prestadme oído, naciones,
> que de mí viene la ley
> y mi *mispât* para luz de las naciones;
> en un instante hago llegar mi justicia
> mi salvación aparecerá.
>
> (Is 51, 4-5)

La ley es la justicia y derecho que salvan, el paralelismo entre ley y *mispât* es el que llevamos visto como indicador del verdadero sentido que la ley tuvo originalmente en Israel. Igual puede verse en Is 51, 7-8 y en Sof 3, 4-5. Oigamos a Miqueas:

> De Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé:
> él hará justicia (verbo *spt*) entre pueblos numerosos,
> corregirá naciones poderosas y distantes;
> fundirán para arados sus espadas,
> sus lanzas para podaderas;
> no alzará un pueblo contra otro la espada
> ni aprenderán más a hacer la guerra
>
> (Miq 4, 2-3)

En contexto no escatológico, véase cuál es el sentido de la ley para Isaías:

> Ay de los que... justifican al injusto (*râsâ'*) y a los justos les arrebatan su justicia. ...Porque rechazaron la ley de Yahvé de los ejércitos y despreciaron la palabra del Santo de Israel (Is 5, 23-24).

Por su parte Am 2, 4-8 paraleliza el pecado de Judá con el pecado de Israel, y en ambos se trata indudablemente del mismo pecado:

> Porque despreciaron la ley de Yahvé y no observaron sus mandamientos..., porque venden al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias, aplastan contra el polvo la cabeza de los indigentes y tuercen el camino de los humildes.

Para no alargar demasiado la lista de testimonios proféticos que, como el salterio y como toda la tradición exódica, ven en la ley exclusivamente la justicia que se realiza en favor de los oprimidos, baste escuchar finalmente a Zacarías:

> Haced auténtica justicia (*mispât* y verbo *sâfat*),
> realizad cada uno compasión y misericordia con su hermano;
> no oprimáis a la viuda ni al huérfano,
> al forastero ni al pobre;
> que nadie trame en su corazón daños contra su prójimo.
> Pero se negaron a obedecer, opusieron hombros rebeldes,
> endurecieron sus oídos para no escuchar la ley
> y las palabras que Yahvé de los ejércitos envió por su espíritu
> por medio de los antiguos profetas.
> (Zac 7, 9-12)

Resulta nítido cuál es el sentido auténtico de la ley, pero estos textos demuestran además que la tradición de la ley no es la de la alianza. Los textos legales mismos, tanto o más que los credos históricos de von Rad, nos han hecho ya ver que, en efecto, la tradición exódico-libertaria ignora a la sinaítica que es muy posterior; pero al mismo tiempo han demostrado que la legislación radica originalmente en la primera. La auténtica ley de Yahvé era continuación y coronamiento del gran acto justiciero con que Dios intervino en nuestra historia para libertar a los oprimidos e implantar la justicia en la tierra. Tal enseñanza presidió a la composición unificante de Ex 18, 1-12 con Ex 18, 13-27. El artículo de R. Knie-

rim[95] es un magnífico estudio, si exceptuamos el tajo que hace después de v. 12, por el que deja inconexas las dos escenas que el redactor precisamente quiso ligar. La segunda no quiere absolutamente ser entendida prescindiendo de la primera. Puedo entender como tradición prerredaccional la segunda parte del capítulo[96]: Moisés dio leyes para hacer justicia entre un hombre y su prójimo, cuando instituyó los jueces. Eso es lo prerredaccional en sustancia, pero, si se quiere, añadamos que la tradición decía que todo ello lo hizo Moisés por consejo de su suegro el sacerdote de Madián. Pero la primera parte (v. 1-11) con su quíntuple repetición del verbo *hassîl* (liberar, como Sal 82, 4) en los v. 4. 8. 9. 10 a. 10 b es un resumen redaccional de cuanto se lleva narrado en el Exodo, tan redaccional como los famosos sumarios de milagros en los evangelios sinópticos. Que el balance conclusivo «ahora sé que Yahvé es el más grande de todos los dioses» (v. 11) esté en labios del mismo impactado Jetró por cuyo consejo Moisés a continuación instituye jueces y legisla, es composición profundamente teológica. «Porque a Dios pertenece el *mispât*» (Dt 1, 17), comenta con todo acierto el deuteronomista al volver a narrarnos todo esto[97]; a Yahvé pertenecen la ley y el juicio, según el redactor de Ex 18, pero precisamente al Yahvé libertador de la opresión egipcia.

Por los textos legales que hemos mencionado se ve que, en efecto, ése es el Yahvé que origina leyes, ése el que se presenta exigiendo su cumplimiento. Si es prerredaccional que Yetró interviniera en Ex 18, 13-27, el redactor necesitaba un Yetró impactado a fondo por el Yahvé justiciero que irrumpe en la historia como supresor de esclavitudes. Si no es prerredaccional que Yetró interviniera en Ex 18, 13-27, ese testigo imparcial no-israelita profundamente impactado por Yahvé libertador le sirve al redactor como recurso composicional para enraizar las leyes y los juicios contenidísticamente en el mismo gran acto justiciero. Toda la mención de Dios en la segunda parte del capítulo estaría fuera

95. *Ex 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit*: ZAltW 73 (1961) 146-171.
96. Cf. *supra*, 173-174.
97. Cf. H. Cazelles, *Institutions et terminologie en Dt 1, 6-17*: VTSuppl 15 (1966) 97-112.

de lugar si no se tratase del Dios descrito y reconocido en la primera parte del capítulo; sólo un Dios que de los otros dioses se distingue porque él sí hace justicia, tiene que ver con la legislación y con la administración de la justicia. Dice perfectamente el Deuteroisaías: «Por causa de la justicia quería Yahvé exaltar y glorificar su ley» (Is 42, 21).

Pero la radicación de las leyes originales en la tradición exódico-libertaria constituye un criterio discerniente de autenticidad como el que nos brindaba la designación primigenia de las leyes con el nombre de *mispât*. No cualquier tipo de leyes puede fundamentarse en el Yahvé que interviene para salvar de la injusticia a los pobres y oprimidos; ni cualquier mandato de la autoridad (sea ésta sacra o profana) es verdadera concretización de la voluntad de Dios. La conclusión a que llegábamos por el nombre *mispât* primigeniamente dado a la ley, encuentra en el análisis literario de las tradiciones del Pentateuco una confirmación independiente que la hace concluyente en alto grado. La autoridad es autoridad en la medida en que nos haga descubrir la voluntad de Dios. La autoridad no puede hacer que sea voluntad de Dios lo que no era voluntad de Dios.

Era muy natural —la historia del cristianismo y la legislación de todos los pueblos lo demuestra— que los posteriores legisladores israelitas se vieran tentados a justificar cualquier clase de preceptos amparándolos bajo el Yahvé que salva de la injusticia a los pobres y oprimidos. Tal fue la maniobra que generó al Deuteronomio entero como legislación, pues la idea de Dt 10, 12-11, 17 (que es la porción parenética más antigua[98]) retorna en el crucial «credo histórico» de Dt 26, «incluyendo» así toda la legislación Dt 12-25. Ya veíamos que en los otros «credos históricos» el cumplimiento de la ley no se concibe como una reciprocación humana sino como indispensable continuación y coronamiento de la intervención de Yahvé que libera de la esclavitud. En Dt 26 los versículos 10 a y 13 a[b]bcd no deben tampoco dejarse a un lado, como hace von Rad; expresamente advierte el redactor (en v. 10 b y 13 a[a]) que pertenecen al texto que debe recitar el israelita al aportar los frutos; son parte indivisible del mismo «credo». El diezmo de los frutos no se trae para Yahvé; ni la ofrenda ni el cumplimiento de las leyes se enfocan como correspondencia humana al beneficio divino, sino como parte y realización del mis-

98. Cf. *supra*, 94.

mo gran beneficio. El sentido evidente de Dt 12, 11-12. 17-19; 16, 11-12, 14; 26, 10 b-12 es que Israel no puede disfrutar de la tierra que Yahvé le dio si no la disfrutan con él el huérfano, la viuda, el forastero y el levita, es decir, todos los desposeídos; el levita se introduce como beneficiario, precisamente a título de pobre; el «credo» prerredaccional incluye en esa misma realización de la obra de Yahvé la observancia de los preceptos: 26, 13. Y el significado de éstos es como el de hacer partícipes del bien de la tierra a todos los menesterosos. Todo ello es la gran obra de Yahvé. El recargue de vejámenes egipcios y el «clamor» y el «Yahvé escucha» y «la mano alzada y el brazo tenso» en 26, 6-8, desembocan en el «forastero, viuda y huérfano» del v. 13 con la observancia de las leyes, dentro del recitado mismo predeuteronomista. Exactamente como, en Ex 22, 20-23, el recuerdo de Egipto era la base para la protección de los desvalidos.

La maniobra del redactor deuteronomista no estriba ni en incluir al levita ni en hacer entrar las leyes en 26, 13 como parte de la obra de Yahvé, sino en abrazar, entre Dt 10-11 y Dt 26, todo tipo de leyes (Dt 12-25) aun las que nada tienen que ver con el Yahvé justiciero que legisla solamente para defensa de los menesterosos.

De esta maniobra de los legisladores posteriores se percataron con claridad meridiana tanto Cristo como los profetas, tanto Pablo como los cuatro evangelistas.

En materia cúltica el católico Tresmontant lo constata así; después de citar Os 6, 6; Am 5, 21-24; Miq 6, 6-8 y Jer 7, 21-23, dice: «Todo esto es, como ha sido notado desde hace mucho, manifiestamente contrario a lo que enseña el Levítico» [99]. No necesitamos detenernos, pues ya quedó estudiado el anticulto de los profetas y de Jesucristo y del nuevo testamento [100]: sencillamente tienen por nulas todas las leyes que por contenido no son fundamentales en el «yo soy Yahvé que os rescató de la esclavitud egipcia». Explícitamente lo dicen Amós y Jeremías:

> ¿Acaso me ofrecisteis sacrificios y ofrendas
> en el desierto durante cuarenta años, casa de Israel?
> (Am 5, 25)

99. Cl. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*. Paris 1958, 100 s.
100. Cf. *supra*, 77-93.

> Pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto
> no les ordené ni les hablé de holocaustos y sacrificios.
> (Jer 7, 22)

En materia no-cúltica, el minucioso estudio jurídico de R. Bach sobre Amós señala certeramente que Am 2, 6 y 8, 6 son incompatibles con Ex 21, 2-6 y Dt 15, 12-18 (cf. 2 Re 4, 1 y Neh 5, 1 s.) [101]. Esas leyes, pese a que moderaban la esclavitud, se resignaban a la esclavitud en cierta forma; según Amós, aun eso es inconciliable con el Yahvé que irrumpió en la historia para rescatar a los esclavos. Hay aquí una dialéctica en el sentido auténticamente marxista; y por cierto, en el interior mismo del contenido de las leyes. Toda fijación, todo frenamiento de la irrupción divina desesclavizante, le es infiel, según Amós, al plan de esa irrupción implacable que es el único fundamento posible de las leyes.

Igual actitud adopta Jesucristo en Mc 10, 5 frente a Dt 24, 1 s. La ley tomaba providencias reguladoras, aceptando como irremediable el hecho de que una mujer fuera despedida por su marido. Para Jesús, aun esa resignación en perjuicio de la mujer es infiel a la única intención divina que les da autoridad a las leyes. La protección del débil es un imperativo siempre vivo, una responsabilidad de la que no podemos descargarnos mediante la letra de una ley; y si la ley constituye fijación y frenamiento de la intervención divina liberadora de los desvalidos, esa ley milita en contra de la voluntad de Dios. La prohibición absoluta del divorcio, por parte de Jesucristo, es para proteger a la mujer del desamparo y de la arbitrariedad masculina. (Sea dicho de paso: si hoy esa prohibición se utilizare en perjuicio de las mismas personas para cuya defensa la formuló Jesucristo, estaríamos cometiendo la misma idolización-de-la-ley contra la que Jesucristo luchó, estaríamos perpetrando los mismos sacrificios humanos en el altar de un ídolo hipostasiado en palabras).

Aquí se necesitaría repetir lo dicho más arriba [102], pues la intelección de toda «la ley y los profetas» por el nuevo testamento

101. *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, en *Festschrift Dehn*, 1957, 23-34.
102. Cf. *supra*, 94-99.

como puro e implacable «amarás a tu prójimo», es —ejercitado— el mismo discernimiento que de la ley hicieron los profetas rebelándose contra la maniobra de los legisladores posteriores que añadieron preceptos de contenido no fundable en el Yahvé que liberta de la opresión a los esclavos. Sólo es verdadera ley la que es *mispât*. Jeremías fue quien tematizó este discernimiento:

> Aun la cigüeña conoce el tiempo,
> la tórtola, la golondrina y la grulla observan la sazón
> de su venida;
> pero mi pueblo no conoce la justicia (*mispât*) de Yahvé.
> ¿Por qué decís «somos sabios y tenemos la ley de Yahvé»
> cuando es bien cierto que en engaño la ha trocado
> la engañadora pluma de los escribanos?
> Serán confundidos los sabios, serán abatidos,
> caerán prisioneros.
> Rechazaron la palabra de Yahvé,
> ¿de qué les servirá su sabiduría?
> Por eso entregaré vuestras mujeres a extraños,
> vuestros campos a conquistadores:
> porque del pequeño al grande todos van tras la ganancia,
> desde el profeta hasta el sacerdote
> todos realizan el engaño.
>
> (Jer 8, 7-9)

Sea lícito señalar el paralelismo entre este pasaje y el discernimiento que hace Jesucristo: «Lo importante de la ley: la justicia (*krísin*=*mispât*), la compasión y la bondad» (Mt 23, 23) («derecho, misericordia y fidelidad», según Bonnard; «derecho, compasión y lealtad», según Lohmeyer y J. Schmid). Y otro tanto Pablo, que rechazando la ley en Rom 8, 4 dice que Cristo murió «para que el contenido de justicia de la ley se cumpliera en nosotros».

Pero quizá el mejor testimonio sobre el sentido original de las leyes bíblicas, sobre el hecho de que debían prolongar y coronar la justiciera intervención del Yahvé libertador, nos lo ofrece —naturalmente, sin pretenderlo— la maniobra misma del redactor deuteronómico que, para justificar el cuerpo entero legislativo Dt 12-25, se sintió forzado a «incluirlo» entre Dt 10-11 por un lado y Dt 26 por otro. Por el pasaje Jer 8, 7-9 se ve que no logró en-

gañar a Jeremías. Los exegetas que he citado en otro lugar [103] opinan que en ese pasaje el profeta se refiere a los escribanos deuteronómicos, pues éstos fueron los que, con la mejor voluntad del mundo, creyeron que la solución de la crisis israelita estaba en el reformismo del rey Josías. Pero Jeremías entendía las cosas por contenido, no por «inclusiones» literarias composicionales. Sólo eso es «conocer a Yahvé».

3. La civilización

Tarde o temprano la exégesis sincera tenía que hacerse, respecto de todos los profetas, la pregunta clave que Würthwein plantea respecto de Amós:

> ¿Pero qué sentido tiene el hecho de que Amós ponga en evidencia las injusticias interhumanas? Se trata, en resumidas cuentas, de delitos que ocurren entre los hombres de todo el mundo en las más variadas circunstancias, y con los cuales acabamos siempre hallando un *modus vivendi* sin muchos remilgos. ¿No les da Amós demasiada importancia cuando ve en ellos la causa del gran desastre que se avecina? [104]

Que esta pregunta debe plantearse respecto de todos los profetas, fluye de afirmaciones como ésta de Kraus: «Amós, Oseas, Isaías y Miqueas conocen sólo un tema decisivo: justicia y derecho» [105]. ¿Cómo se explica que los profetas vean en la falta de justicia social la única causa del desastre y reyección de Israel? Creo que la teología y la exégesis habituales oscuramente presienten que una tal pregunta, tomada en serio, llevaría a conclusiones espantosas para occidente y para el cristianismo. Sólo así me explico que la exégesis y la teología habituales generalmente la evadan o, si acaso la formulan, la bagatelicen.

103. Cf. *supra*, 84.
104. E. Würthwein, *Amos-Studien*: ZAltW 62 (1949-50) 47.
105. H. J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, 1957, 29.

Pero antes de enfrentarnos a esa gran pregunta, conviene tener en cuenta un pasaje fundamental de Pablo que suele de modo muy semejante ser soslayado por la exégesis, quizá porque exigiría se formulara sobre él una pregunta idéntica a la de Würthwein. Es la descripción de la injusticia reinante en el mundo pagano (Rom 1, 28-32), descripción que Rom 2, 1 - 3, 20 extenderá por igual al mundo judío. Aun por razones formales de estructura puede uno sospechar que, siendo Rom 1, 18 - 3, 20 la base composicional de la carta a los romanos, la seriedad con que esa base se afronte resulta decisiva para la intelección de toda la carta y de todo el mensaje paulino consiguientemente.

28 Y como no tuvieron a bien retener a Dios en conocimiento, los entregó Dios a mente réproba para hacer lo que no conviene, repletos de toda injusticia:
29 de perversidad, ambición, maldad, henchidos de envidia, asesinato, discordia, engaño, malignidad;
30 chismosos, detractores, teoabominables, insolentes, orgullosos (*'yperefánous*), altaneros, inventores de maldades, desobedientes a sus padres,
31 desatinados, desleales, desamorados, despiadados;
32 los cuales, conociendo el justo decreto de Dios que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen sino que aun aprueban a quienes las hacen (Rom 1, 28-32).

Este es el pasaje que exige se formule sobre él una pregunta idéntica a la de Würthwein, pero antes digamos algo sobre la traducción que he presentado. El calificativo *theostygés* nunca, ni en la Biblia ni fuera de la Biblia, significa odiador de Dios o de los dioses; siempre, sin que haya siquiera una sola excepción, tiene sentido pasivo en la lengua griega: abominable para Dios o para los dioses. El esfuerzo de algunos exegetas para darle acepción activa, no me parece exegético. Tanto por filología como por el contexto el párrafo describe sólo acciones de los hombres para con los hombres. En idéntico contexto nos dice Sir 10, 7: «Abominable es al Señor y a los hombres el orgullo (*'yperefanía*), para ambos es mal vista la injusticia (*adikía*)». Y en Prov 8, 13 dice Yahvé: «La soberbia y el orgullo (*'yperefanían*) y el camino malo y la boca torcida yo aborrezco»; y véase lo mismo, más profusamente, en Prov

6, 16-18 e Is 2, 12. *Theostygés* es pasivo, aunque mi traducción por teoabominable no se recomiende por razones de estética literaria.

Todavía sobre la traducción. He puesto dos puntos (:) al final del v. 28, porque de entre todos estos conceptos el único que había Pablo anunciado es la injusticia (*adikía*) en el v. 18, y por cierto dos veces. Se supone, pues, que ése es el que ahora pasa Pablo a enuclear y desentrañar en detalle: v. 29-31. Visto que en toda la perícopa 1, 18 - 3, 20 es *adikía* concepto dominante (1, 18 a. 18 b. 29; 2, 8; 3, 5), no puede en 1, 28-32 ponerse al mismo nivel que los conceptos acumulados a continuación. Por lo demás, la descripción 1, 29-31 coincide sustancialmente con la que hemos visto que el salterio hace de los «injustos» [106]; por eso para los conceptos acumulados en 1, 29-31 la «injusticia» de 1, 28 es como el título complexivo. Máxime porque 1, 18 había afirmado el opresor influjo de la *adikía* sobre el conocimiento de la verdad [107], y toda la intención de 1, 28 es desatar el retruque inmanente que el no-conocimiento ejerce arrojando a los hombres en poder de la *adikía*; ese poder de la *adikía* se pormenoriza en 1, 29-31. Añádese que la *adikía* reaparece en 2, 7-8 en la partición de juicio final entre los hombres de «constancia en la buena obra» y «los hombres de discordia... que confían en la injusticia», donde, como vimos [108], la designación de esta segunda caterva coincide por contenido con la descripción que el salterio hace de los «injustos».

Adviértase que esta descripción del salterio aparece de nuevo en Pablo en Rom 3, 12-18, donde, para extender sobre el mundo judío el mismo cuadro que ha dibujado sobre el mundo pagano, alega que el antiguo testamento mismo afirma que los judíos (3, 19) no han realizado la justicia (3, 10); y a una tal descripción sálmica sintetizada le antepone Pablo como encabezado: «no hay justo ni siquiera uno» (3, 10). Ni en el hebreo ni en la traducción de los Setenta es ésa la formulación del Sal 14, 1: 3 (Sal 53, 2. 4) al cual ciertamente está Pablo citando cuando redacta dicho encabezado,

106. Cf. *supra*, 129.
107. Cf. *supra*, 63-65.
108. Cf. *supra*, 144-145.

pues «no hay... ni siquiera uno» es expresión inconfundible; lo que Pablo reformula por su cuenta es precisamente «justo», en lugar del hebreo «hacedor de bien» y del de los Setenta «hacedor de bondad (*chrestóteta*)». Reformulación cuanto más espontánea, tanto más decisiva para demostrar lo que Pablo entiende por justicia.

Plenamente consciente es, en cambio, la identidad entre *adikía* de Rom 1, 29 y no-justo de Rom 3, 10, pues (aparte de la *adikía* de 3, 5 donde ya ningún exegeta duda que se trata de los judíos) la *adikía* de 1, 18 quiere abarcar todo el conjunto 1, 18 - 3, 20, como se ve por los «incluyentes» corchetes 1, 17 y 3, 21 (en ambos: revelación de la justicia de Dios). De suerte que 1, 18 - 3, 20 es la ira de Dios que se abate sobre la injusticia de los hombres en punición inmanente, y de la cual puede salvarnos solamente el advenimiento de la «justicia de Dios» como una nueva realidad de dimensión social en la historia humana [109]. Sólo así se entiende el «porque» (*gàr*) de 1, 18, engranado con el «pero ahora» (*nynî dè*) de 3, 21, después de haber enunciado en 1, 16-17 la tesis: *porque* en él se revela la justicia de Dios, *por eso* es salvación el evangelio. Salvación se entiende como salvar-de-la-ira (véase Rom 5, 9; 1 Tes 5, 9; 1, 10). La tesis de Rom 1, 16-17 se demuestra (*gàr*: 1, 18) *por el hecho* de que la ira ya está operante en todo el mundo (1, 18 - 3, 20) *pero ahora* se ha manifestado la justicia de Dios (3, 21 s.).

De suerte que Rom 3, 21 no es simple repetición de 1, 17 tras un cuadro retórico de contraste. Rom 3, 21 es la indispensable segunda parte de la demostración de la tesis de 1, 16-17. Sólo porque en él se revela la justicia de Dios, es salvación el evangelio; pues la ira ya está operante en el mundo, pero ahora se ha manifestado la justicia que nos salva de la ira.

Ha sido perjudicial para la exégesis olvidar que 2 Cor 5, 21 es históricamente la primera vez en que Pablo emplea la expresión «justicia de Dios», y por cierto para decirnos que todo el asunto está en «que nosotros lleguemos a ser la justicia de Dios en Cristo». Es obvio que, si la evangelización y la fe nos hacen *ser* la justicia de Dios, ello nos salva de la ira que se ha concretizado en

109. Cf. *supra*, 182.

la historia en términos de injusticia interhumana. Nos salva haciendo que seamos, ya no injusticia, sino justicia.

Vengamos, pues, al pasaje Rom 1, 28-32 que he traducido arriba. ¿Qué sentido tiene el poner tamaño énfasis en injusticias interhumanas que ocurren todos los días en todas las latitudes, y con las cuales acabamos siempre hallando un «modus vivendi» sin muchos aspavientos? Y sobre todo: ¿por qué eso de que «quienes tales cosas hacen son dignos de muerte»? Ni en el antiguo testamento ni en el nuevo ni en legislación alguna de toda la historia humana hay leyes que castiguen con la muerte la envidia, la altanería, el chisme, el orgullo, la ambición o el desamoramiento [110]. La moral católica ni siquiera los cataloga «de suyo» como pecados «mortales», de suerte que la interpretación evasiva de «dignos de muerte» mediante el concepto de muerte espiritual no resuelve el problema —aparte de que entender el *thánatos* paulino como algo diferente de la muerte-muerte es una hipótesis que no merece ni siquiera el trabajo de la refutación. [111]

La gran pregunta de Würthwein sigue en pie, y es tan traumatizante en referencia a los profetas como en referencia a Pablo. Es Zimmerli el que ha dicho que la respuesta de von Rad a la cuestión profética general tiende a hacer caer sobre los profetas la sospecha de charlatanería [112]. A lo mismo viene a dar la exégesis que interprete Rom 1, 18 - 3, 20 como «retórica». Pero ese gran pasaje es en todos sentidos básico en el mensaje de Pablo; pasar por alto el problema equivale a desentendernos de Pablo de Tarso. Y hay muchas maneras de tener a Pablo por charlatán; la más precisa es la implícita: desentendernos de él.

Dos cosas constata von Rad con toda objetividad: 1. los profetas desencadenan un ataque frontal contra las opresiones de los pobres, contra las injusticias; 2. según los profetas, Israel le ha fallado a Yahvé en forma total. Cuando a continuación el insigne exegeta quiere convencernos de que esas dos cosas no tienen que ver entre sí [113], entonces ya está haciendo teología común y co-

110. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 70.
111. La serie de interpretaciones evasivas de «dignos de muerte» en Rom 1, 32, puede verse en OTTO KUSS, *Der Römerbrief*. Regensburg [2]1963, 55.
112. *Gesammelte Aufsätze*. München 1963, 272.
113. *Teología del antiguo testamento* II, 512-515.

rriente, la condicionada por el *establishment* de la civilización occidental. Si algo salta a la vista en las proclamaciones proféticas de la reyección de Israel por Yahvé es que el fallo total de Israel para con Yahvé consiste precisamente en la opresión de los pobres y en las injusticias interhumanas:

¡Ay de los que añaden casas a casas
y juntan campos con campos
hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país!
Lo ha jurado Yahvé de los ejércitos a mi oído:
sus muchas casas serán arrasadas,
sus palacios magníficos quedarán deshabitados.
(Is 5, 8-9)

La relación entre causa (injusticias) y efecto (ruina) es inmediata. El fallarle a Yahvé consiste en el acaparamiento de casas y campos por parte de los ricos. El crimen y el castigo están ahí expresados sin términos intermedios; las «interpretaciones» teológicas que queramos intercalar entre el v. 8 y el v. 9 serán pensamientos nuestros, no de Isaías.

Oigamos lo que les dice Amós a las señoras ricas de Israel:

Escuchad estas palabras, vacas de Basán
que estáis en las montañas de Samaria,
que oprimís a los pobres,
que aplastáis a los indigentes,
que decís a vuestros maridos: «traed y bebamos»:
Jura el Señor Yahvé por su santidad
que vienen días sobre vosotros
en que os izarán con ganchos
y a vuestra prole con anzuelos
por brechas saldréis entonces,
una delante de la otra
para ser arrojadas al Hermón.
Oráculo de Yahvé.
(Am 4, 1-3)

Ante un pasaje como éste es imposible dudar que la causa del rechazo de Israel por Yahvé es directamente la injusticia, la explotación de los pobres e indigentes. Veamos si Miqueas piensa diversamente:

Escuchad esto, jefes de Jacob,
magnates de Israel,
vosotros que abomináis la justicia (*mispât*) y torcéis la
rectitud, edificando con sangre a Sión
y a Jerusalén con injusticia,
los jefes juzgan por soborno,
los sacerdotes predican por dinero,
los profetas adivinan por paga,
y todavía se apoyan en Yahvé diciendo «¿No está Yahvé
en medio de nosotros? ¡No puede sucedernos nada!»
Por eso, por vuestra culpa será arado Sión como un campo,
Jerusalén será una ruina,
el monte del templo un cerro de maleza.
(Miq 3, 9-12)

La inmediatez de la conclusión salta a la vista. Los esquemas o entelequias que queramos entreleer entre el crimen y el castigo rompen precisamente la relación inmediata que los profetas se empeñan en poner de relieve. A esa causación directa Oseas le da formulación lapidaria:

Labrasteis injusticia, iniquidad cultivasteis,
el fruto del fraude habéis comido.
(Os 10, 13)

Oigamos ahora a Jeremías:

Tú no tienes ojos ni corazón sino para tu ganancia,
para la sangre inocente con miras a derramarla,
para opresión y exacción con miras a practicarlas.
Por eso, así dice Yahvé sobre Yoyaquim, hijo de Josías,
rey de Judá: no lo llorarán, ay hermano mío, ay hermana mía,
no lo llorarán; ay señor, ay majestad, le darán sepultura
de asno, lo arrastrarán y arrojarán
fuera de las puertas de Jerusalén.
(Jer 22, 17-19)

La misma relación inmediata puede verse entre Am 3, 9-10 (injusticias) y Am 3, 11 (rechazo catastrófico de Israel por Yahvé). La misma entre Am 8, 4-6 por un lado y Am 8, 7-14 por otro. La misma entre el crimen de Am 5, 11 a (pisotear al pobre) y el

castigo de Am 5, 11 b (no habitaréis vuestras casas suntuosas, no beberéis el vino de vuestras viñas selectas). La misma inmediatez entre las injusticias contra pobres y viudas y huérfanos en Is 10, 1-2 y la devastación en Is 10, 3-4. Igual relación directa entre los crímenes interhumanos de Jer 9, 3-5 y la amenaza de Jer 9, 6. Sólo por razones de brevedad me abstengo de transcribir esos textos y de alargar la lista.

Las injusticias de Israel para con sus pobres y necesitados son el motivo directo y exclusivo del rechazo de Israel por Yahvé. ¿En qué se basan los profetas para sostener una tesis de tan incalculables consecuencias? Según Würthwein, Amós se basa en la ley: «Ninguna de las acusaciones enumeradas de los atropellos sociales y de las violaciones del derecho carece de afinidad sustancial con las colecciones de leyes veterotestamentarias». [114]

«Afinidad sustancial» es un término escogido con mucho cuidado. Creo que se impone notar esto: si a los profetas les importaran las leyes en cuanto que son leyes, las citarían textualmente siquiera alguna vez, o aducirían siquiera alguna vez el tenor mismo de la ley, tal como lo conocemos por las colecciones del Pentateuco. Y si la formulación no coincidiera con la que en esas colecciones ha llegado hasta nosotros, al menos la intención formal de citar sería inequívocamente constatable. La ausencia de citas formales de textos legales y la ausencia aun de la voluntad de aducirlos excluyen toda explicación del anatema profético por razones de legalismo. La afinidad sustancial no significa que, según los profetas, la razón del rechazo de Israel por Yahvé consista en que Israel violó la ley, sea cual fuere el contenido de ésta. No es por razones de inobservancia sino por razones de injusticia, por lo que Yahvé rechaza a Israel. Los pasajes Is 42, 21; 48, 18; 51, 4-5; 51, 7-8; Sof 3, 4-5; Miq 4, 2-3; Am 2, 4-8; Is 5, 23 s.; Zac 7, 9-12 que vimos, hacen manifiesto que para los profetas la ley es importante sólo por su contenido de justicia. De suerte que, para proclamar que Yahvé rechaza a Israel, la ley en cuanto ley no les sirve de punto de apoyo subsistente en sí mismo; la ley en cuanto tal no tiene sustancia para ellos, argumentativamente es un dato

114. *Art. cit.*, 47 s.

traslúcido, no una pantalla; se basan en el hecho de la injusticia, no en el hecho de que esté legalmente prohibida.

La cuestión fundamental sigue en pie: ¿por qué declarar arruinada la elección de Israel con base en delitos que toda la humanidad ha cometido siempre y con los que la historia ha sabido siempre arreglárselas? Esta pregunta de Würthwein, tomada en sus verdaderas proporciones, me parece ser la cuestión exegética más importante que pueda plantearse, pues Pablo extiende el problema a toda la civilización humana desbordando los límites del pueblo Israel, y así hace que esté en juego tanto la interpretación del nuevo como del antiguo testamento.

Von Rad aduce Am 2, 9-12; 4, 6 s.; Is 1, 2-3; 5, 1 s.; Miq 6, 1 s.; Os 11, 1 s.; Jer 2, 1 s., y sostiene: los profetas apelan a la historia, esto es, a la intervención que Yahvé hiciera en favor de Israel, y con esos hechos históricos justifican ahora el anatema de Yahvé contra Israel. Certeramente observado: basan en la tradición exódico-libertaria el anatema, no en la tradición sinaítica. Pero esta explicación no difiere realmente de la de Würthwein por «afinidad sustancial» de la requisitoria profética con las leyes; como hemos visto en el apartado precedente, lo auténtico de las leyes enraiza en la tradición exódico-libertaria, no en la sinaítica. Las «opresiones» denunciadas en Am 3, 9 y 4, 1 son las mismas que están mencionadas (bajo prohibición, no bajo denuncia) en las leyes Ex 22, 20-23; Dt 24, 14 y Lev 19, 13, como bien observa Würthwein. Pero la ley misma argumenta con la historia de la liberación de Egipto [115]; la apelación de Amós a la historia no es separable del contenido de justicia en que los profetas y las leyes son afines. Y tampoco es exacto que «de hecho los profetas trabajan con una concepción nueva de la ley», como dice von Rad [116]; la ley misma extiende a todo Israel la amenaza de castigo:

> No vejarás ni a viuda ni a huérfano. Si le vejas y clama a mí, oiré de fijo su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos (Ex 22, 21-23).

115. Cf. *supra*, 178.
116. *Teología del antiguo testamento* II, 511.

El interés y la usura denunciados por Am 8, 6, son los prohibidos en Lev 25, 37-38; pero, casualmente al contrario de lo que von Rad quisiera, el profeta omite ahí la explicitación de la tradición exódica como justificación de la amenaza, mientras la ley sí menciona explícitamente la liberación de Egipto. Lo mismo sucede entre Am 8, 5 y Lev 19, 36. Y así sucesivamente. Cuando von Rad quiere distinguir entre la historia y la ley como bases del anatema profético, es porque en su análisis de las tradiciones del Hexateuco no había visto que la legislación original pertenecía a la tradición exódica, tanto en estrato literario como en contenido.

Y sin embargo, la observación de que el anatema profético se basa en la tradición exódico-libertaria nos lleva hacia la verdadera respuesta. Los profetas no cometieron ninguna «audacia hermenéutica» [117] cuando proclamaron el rechazo de Israel basándose en delitos que la humanidad ha cometido siempre y con los que la historia ha entrado siempre en componendas. Realmente fundamentaban así el rechazo de Israel en el hecho de que Israel había frustrado el único porqué de su elección. El yahvista en Gén 18 había explicitado ese único porqué: «justicia y derecho» para toda la humanidad. E Isaías también explicita temáticamente por qué Yahvé arrasará su viña elegida, su plantación escogida, que son «la casa de Israel» y «los hombres de Judá»: porque «esperó de ellos derecho (*mispât*) y he ahí asesinato, esperó justicia (*s^edâqâh*) y he ahí clamor» (Is 5, 7). Es el mismo «clamor» que el yahvista conectaba con «justicia y derecho» en Gén 18 al decirnos cuál era según Yahvé la misión universal de Israel. En pocas palabras, a la gran pregunta de Würthwein se responde así: las injusticias, la falta de misericordia, las opresiones y explotaciones a las que todas las culturas han sabido resignarse, son precisamente lo que Yahvé quiere abolir en el mundo. La gran finalidad de la intervención de Dios en la historia humana es suprimir definitivamente todas esas injusticias y falta de amor que a muchos cristianos les parecen tan normales. Que el pueblo escogido únicamente para enseñarle al mundo la justicia (Gén 18, 19) se haya convertido en concretización de la injusticia (cf. Miq 3, 10; Hab 2, 12; Am 3, 9-11; 6, 8; 5, 11; Jer 5, 1-5; 8, 7-9; Is 5, 1-7; 5, 8-9), es traición

117. *Ibid.*, 519.

contra todos los seres humanos que han sufrido y sufren; *por eso* (cf. Am 3, 2 con Gén 18, 19: «conocer» = «elegir») proclaman los profetas el exterminio de ese pueblo. Por el hecho de que Israel le falló en forma total a Yahvé, siguen «clamando» en vano los oprimidos de toda la tierra. Pero Israel no fue la última elección de Yahvé traicionada por los escogidos mismos. «Defender la causa del pobre y del indigente; ¿no es esto conocerme a mí? Dice Yahvé» (Jer 22, 16); conocerme es «conocer que yo soy Yahvé, el que realiza compasión, derecho y justicia en la tierra y en estas cosas me complazco» (Jer 9, 23). Los profetas vieron con claridad que, si Israel ya no distinguía a Yahvé de los otros dioses, su misión histórica había terminado. Había que desligar definitivamente del pueblo llamado Israel el nombre de Yahvé: «los reduciré a país devastado, sin ningún habitante» (Jer 34, 22).

¿Por qué tanto escándalo ante injusticias y delitos que siempre se han cometido? La desesperación de un Jeremías (cf. 20, 7-9) es porque indudablemente notaba que sus conciudadanos en el fondo de sus almas se hacían a sí mismos esa pregunta cuando veían que él no sabía hablar sino de «violencia y despojo»; exactamente lo mismo que el primero de los profetas había denunciado contra «los que acumulan violencia y despojo en sus palacios» (Am 3, 10; ver también Jer 6, 7; Hab 1, 3; Ez 45, 9; Is 16, 4-5; 59, 7; 60, 18). Porque es ésa la pregunta que a sí mismas se hacen las gentes «normales» extrañadas ante el escándalo del profeta, por eso «la palabra de Yahvé se ha convertido para mí en oprobio y desprecio todo el día» (Jer 20, 8).

El caso de san Pablo es idéntico. Lo que él denuncia en judíos y gentiles como «digno de muerte» (Rom 1, 32), es lo que siempre ha sucedido en todos los pueblos [118]. Pero él «no se avergüenza del evangelio» (Rom 1, 16), pues sabe que en el evangelio se revela la justicia de Dios que salva precisamente de toda esa *adikía*. A Pablo no sólo no se le oculta que ésta es la que existe en todos los pueblos, sino que la base de su mensaje es exponer que efectivamente esa *adikía* impera en todos los pueblos (Rom 1, 18 - 3, 20). No hay equívocos en la posición de Pablo: el «pecado» de que nos va a hablar en los capítulos 4 al 11 (la palabra «pecado» aparece 45 veces en esos 8 capítulos; en los cuatro evangelios apa-

118. Cf. *supra*, 191-195.

rece 41 veces), adquiere su significado estable la primera vez que aparece en Rom 3, 9 como resumen de la *adikía* de judíos y gentiles: «Pues dejamos ya probado que judíos y griegos están todos bajo el pecado» [119]. Entender de otra manera el «pecado» de los capítulos siguientes es olvidar la estructura de la carta, que quiere tener como base la descripción de la *adikía* 1, 18 - 3, 20; lo único que «ha probado» antes de 3, 9 es que tanto sobre judíos como sobre gentiles impera la *adikía*, y a eso lo llama ahora «estar bajo el pecado»; y la descripción que subsiguientemente extrae del salterio como confirmación (3, 10-18), se titula «no hay justo ni siquiera uno», título en el que «no justo» sustituye al «no hacedor de bondad» de los Setenta (que Pablo efectivamente *sustituye*, se ve por el inmediato Rom 3, 12). Por tanto, entiende como «pecado», por lo que a contenido se refiere, exclusivamente la injusticia, y ésta como constituida por todos los rasgos que en el salterio les vimos a los *r*^{e}*sa'îm* [120] sin olvidar que el «no temer a Dios» y el «no buscar a Dios» debe entenderse como el «no conocer a Yahvé» que hemos estudiado en el capítulo 2. Pablo mismo [121] ha descrito en Rom 1, 18-32 cómo el culpable desconocimiento de Dios es el que por retruque inmanente, arroja a la humanidad en poder creciente de la injusticia.

Como ya veíamos a propósito de los «vicios» enumerados en Gál 5, 19-21 (y, respectivamente, de las «virtudes» de Gál 5, 22 s.) sería un error exegético igualmente fundamental el sacar de contexto los «trastrocamientos» sexuales de Rom 1, 24-27 y absolutizar cada palabra de esos versículos como si se tratara de artículos de código jurista, sin catar la función literaria del verbo «(tras)trocaron» en v. 25. 26 que es hacer plástico ante los ojos del lector el retruque inmanente desencadenado por el «(tras)trocaron a Dios por imágenes...» del v. 23 [122]. De los tres «entrególos Dios a...» de Rom 1, 18-32, el único que verdaderamente y en sí mismo le importa a Pablo es el tercero (v. 28): los entregó Dios a la *adikía* descrita en v. 29-31. Como en el movimiento final del segundo concierto de Rachmaninoff en do menor, los amagos anteriores del tema estallante (sol-do-si♭-sol-fa-sol) importan sólo como

119. La omisión del artículo en el texto griego se debe a la preposición, cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*. Roma ^{4}1960, n. 182, 56.
120. Cf. *supra*, 129.
121. Cf. *supra*, 62-65.
122. Cf. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-42.

preparación y deseo de la explosión final de éste; y quien quiera comprenderlos independientemente de la eclosión final, desacierta. Por eso la catarata de los tres «entrególos» (v. 24. 26. 28) empieza precisamente después del v. 23, cuando han trocado a Dios por imágenes, y eso es lo que el tercer «entrególos» reasume: «como no tuvieron a bien retener a Dios en conocimiento, entrególos Dios...». Todos los comentaristas concuerdan en afirmar que Rom 1, 18-32 se inspira en los capítulos 13 al 15 del libro de la Sabiduría; y bien, véase Sab 14, 24: «Ni las vidas ni los matrimonios guardan puros, sino que se matan alevosamente o se hacen sufrir (*odynâ*) mediante adulterios»; los efectos sexuales de la idolatría que ahí se realzan, tienen importancia sólo en cuanto que son modos de afligir y hacer sufrir los unos hombres a los otros. Las *epithymîai* de Rom 1, 24 son codicias en que siempre resuena el «no codiciarás» del decálogo (Ex 20, 17; Dt 5, 21), sobre cuyo sentido de pura justicia interhumana, cf. *supra*, 97. Lo que polariza a Rom 1, 18-32 es el reinado de la injusticia y del desamor entre los hombres; y Rom 2, 1 - 3, 20 extiende el mismo cuadro sobre los judíos. La dimensión puramente interhumana de Rom 3, 10-18 corrobora el sentido de 1, 18-32, pues sólo en ese aspecto se fija; quiere decir que en 1, 18-32 eso era lo único que le importaba a Pablo.

En resumen, la primera parte de la carta a los romanos (1, 18 - 3, 20) parece hacer insoslayables dos precisamientos que afectan determinantemente el significado de toda la carta y que, en mi opinión, han sido tenidos poco en cuenta por la exégesis paulina: 1. la sustitución de «hacedor de bondad» por «justo» en 3, 10, que decide sobre el significado paulino de «justicia», corroborado además por otros datos que hemos visto y otros que en seguida veremos; 2. la importancia estructural de la base misma 1, 18 - 3, 20 que viene a condensarse significativamente en la palabra «pecado» en 3, 9 para todo el resto de la carta. Tratándose de Pablo, concedido, no es nuevo el método exegético que Conzelmann, Marxsen, Trilling, Strecker, Bornkamm, G. Barth, Held, Minette y Walker con tanta fecundidad han estado aplicando a los sinópticos y que se encara con el redactor como un verdadero autor que reformula y realmente «compone» unas cosas con otras, lejos de ser el simple compilador o archivista que por siglos nos habíamos imaginado. Pero aun para interpretar a Pablo la novedad de la *Redaktionsgeschichte* ha agudizado nuestro sentido de la totalidad, nuestra percepción de la «obra completa» que no se deja despedazar; ningún capítulo o versículo posterior de la carta puede

entenderse olvidando lo que el autor mismo nos ha dicho antes; Pablo cuenta con que en el ánimo del lector está ya presente la visión que del mundo gentil y judío ha trazado en 1, 18 - 3, 20, y *en función de ese cuadro sigue hablándonos* en los siguientes capítulos. Cualquier autor que realmente lo sea protestaría contra quienes quisieran interpretarle su capítulo 4 ó 5 olvidando lo que ha dicho en los anteriores.

La tesis de la carta a los romanos es 1, 16-17: porque en él se revela la justicia de Dios, por eso es salvación el evangelio. Pero la verdad de esta tesis depende de la verdad de la demostración (1, 18 - 3, 31), la cual tiene dos partes: pues ya está operante en el mundo la ira de Dios en punición inmanente de injusticia interhumana (1, 18 - 3, 20), pero ahora se ha manifestado la justicia de Dios que salva de la ira (3, 21-31). Si no tomamos en serio la demostración 1, 18 - 3, 20, tendremos que resignarnos a no tomar en serio la tesis de la carta a los romanos.

Lo de «dignos de muerte» en 1, 32 me parece inteligible sólo en función del mundo nuevo que toda la Biblia llama reino de Dios, en el cual «todos serán justos» (Is 60, 21) y ya «no cometerán injusticia» (Sof 3, 13), y del cual serán eliminados, como tantas veces repite el antiguo testamento, todos los injustos, o sea, justamente los opresores, los orgullosos, los envidiosos, los ambiciosos, los altaneros, los inmisericordes que Pablo enumera en 1, 29-31 y 3, 10-18. Los pasajes veterotestamentarios son en este punto inequívocos. El Sal 145, dedicado temáticamente a Yahvé como rey (v. 1), termina diciendo que «extermina a los injustos» (v. 20). El Sal 101, también canto regio, programa del reino ideal, en el v. 5 nos habla de «eliminar al detractor del prójimo, al hombre de mirada altanera» (cf. Rom 1, 30), y termina (v. 8) diciendo que se trata de «aniquilar a todos los injustos de la tierra». Lo mismo puede verse a todo lo largo del Sal 72, igualmente programático del reino ideal. El Sal 74 está dedicado a Yahvé «mi rey desde antaño» (v. 12) que salva al «pobre y al indigente» (v. 21), y termina pidiéndole (v. 22-23) que arremeta contra todos los opresores porque son enemigos de Yahvé, pues se trata, como dice el v. 12, de «hacer salvación *en medio de la tierra*». Más detalladamente nos describe el 146 en qué consiste el reinado de Yahvé:

El que hace justicia a los oprimidos,
el que da pan a los hambrientos,
Yahvé es el que liberta a los cautivos,
Yahvé es el que abre los ojos al ciego,
Yahvé el que endereza a los postrados,
Yahvé el que ama a los justos,
Yahvé el que cuida a los forasteros,
el que sustenta al huérfano y a la viuda,
el que trastorna el camino de los injustos,
Yahvé reina por siempre (v. 7-10).

El reino de Dios, del cual Pablo textualmente nos dice que es «justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14, 17), puede verse descrito con todos esos términos (reino, paz, justicia, Espíritu de lo alto) en los veinte versículos de Is 32, incluyendo en v. 6-8 la descripción de los injustos que serán eliminados. Igualmente en Is 9, 3-6; Miq 5, 1-3; Am 9, 11-15; Is 11, 1-5. Y cotéjense también Zac 9, 9-12; Mal 3, 5; Dan 9, 24; Is 60, 17-22; 62, 8-9; 65, 21-25.

Una interpretación no evasiva del «dignos de muerte» de Rom 1, 32, me parece que tiene que asumir con Pablo toda esa esperanza del reino y al mismo tiempo la inequivocable terrenidad de éste y de la justicia de Dios como una nueva realidad de dimensión social en la historia humana. La única alternativa que me parece quedar abierta es la de atribuir a «retórica» los primeros capítulos en los que Pablo cimienta todo su mensaje a los romanos, pues otra explicación de la pena de muerte contra los inmisericordes, ambiciosos, envidiosos, etc., parece no existir.

Cuando Otto Michel constata que en Pablo la «justicia de Dios es al mismo tiempo sentencia judicial y salvación escatológica» [123], hace constar algo de importancia extrema, con tal que no se entienda yuxtapositivamente en el sentido de «tanto lo uno como lo otro». La justicia de Dios que llega es sentencia judicial contra los injustos precisamente porque salva de ellos a la humanidad; es salvación porque es sentencia efectiva contra los injustos. Es «el acontecimiento escatológico que ya ahora se revela».

123. *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 254.

Eberhard Jüngel[124], centrándolo todo, como Bultmann, en la fórmula *dikaiosyne ek Theoû* (Flp 3, 9), tiene toda la razón del mundo al querer que «justicia de Dios» no se entienda independientemente del significado de la palabra «justicia». Todo está en lo que ésta signifique, y se frustra el buen comienzo de Jüngel cuando vuelve a encerrarse en la problemática agustino-pelagiana, luterano-católica de la palabra «justificación», pese a que Jüngel considera, y con razón, superada la disyuntiva entre justicia imputada y justicia eficaz[125]. Ya Trento insistía en que «justificar» se entendiese como un eficaz hacer justos a los hombres. El equívoco milenario a este respecto gira en torno del apelativo «forense» que objetivamente debe predicarse tanto de la «justicia de Dios» veterotestamentaria como de la paulina. Esta relación con Dios-juez adquiere su verdadero sentido disipador de equívocos, solamente cuando se tiene en cuenta que el juicio final es la realización definitiva de la justicia en la tierra[126], de la justicia real que la humanidad ha querido realizar y no ha podido.

La eficacia de la fe para hacer que el hombre sea real y efectivamente justo (es decir, no opresor, ni carente de amor ni despiadado, etc.), es quizá un asunto al que la exégesis y la teología han atendido poco, pero que es de importancia crucial, definitiva para Pablo. Y en esta materia muestra Stuhlmacher admirable puntería[127] cuando señala que la gratuidad de la justicia paulina se pondría otra vez enteramente en cuestión si la fe (causadora de justicia) resultase «obra» y no don gratuito de Dios, pues si la justicia es *ek písteos* (brotada de la fe), tan gratuita o no gratuita queda la justicia como su causa que es la fe. Y ese problema decisivo no se resuelve con la tesis dogmático-ontológica de que todo lo real es causado por Dios, pues Pablo no habla de ella y el problema es exegético. La gratuidad de la fe tiene que explicarse por causación horizontal: es la evangelización, empezada por Jesús y continuada por la iglesia, la que le sirve de instrumento a Dios para causar en los hombres la fe y por consiguiente la justicia. Si Stuhlmacher y Lührmann[128] vincularan la profundización de esta causación con el contenido mismo del *euaggélion* (*nomen actionis*[129]) que es la muerte y resurrección de Cristo, hubieran hecho avanzar mucho más a la exégesis paulina. En todo caso la superación del aspecto meramente forense en ambos autores es uno de los mayores adelantos de la exégesis moderna, aunque las razones que

124. *Paulus und Jesus*. Tübingen ³1967.
125. *Ibid.*, 46.
126. Cf. *supra*, 137-165.
127. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87). Göttingen ²1966, 78-84, con las notas.
128. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*. Neukirchen 1965.
129. Cf. G. Friedrich, artículo *euaggelizomai ktl.*, en TWNT II, 705-735.

hayan movido para luchar contra el predominio de lo forense se apoyen frecuentemente en incomprensión de lo que la Biblia entiende por juicio y por juicio final. Como bien opina Kertelge [130], el carácter salvífico no desplaza sino interpreta a la idea de juicio.

El paso más importante de la exégesis moderna en la interpretación de la justicia paulina consistió, a mi modo de ver, en la decisión de buscar en el antiguo testamento su significado. Aquí el mérito es de muchos autores, pero quizá destacan E. Käsemann [131] y S. Lyonnet [132]. Por desgracia, ambos se descaminan al desligar «justicia de Dios» del significado mismo de la palabra «justicia», pues ni el antiguo testamento ni Pablo la desligan. Particularmente Lyonnet adolece de la frecuente equivocación de los exegetas *neo*testamentarios que creen que el antiguo testamento se reduce a la alianza y quiere entender en función de la alianza la justicia de Dios; tal equivocación ha sido descartada por la exégesis *vetero*testamentaria más moderna. [133]

Las monografías más modernas, la de Chr. Müller [134] y las de Stuhlmacher y Kertelge, han arrojado resultados fecundísimos fundando, como Pablo mismo funda, en el antiguo testamento el significado de la «justicia» y de la «justicia de Dios» paulinas, pese a las diferencias aún vigentes entre los resultados de estos tres autores. En particular la insistencia de Müller en Rom 9-11 me parece que debe tenerse en cuenta sin restricción y voy a hacerlo en seguida; pero al entender *dikaiosyne* como *Sieghaftigkeit* (triunfo, victoriosidad), Müller cae en la imprecisión de contenido en la que inciden las traducciones veterotestamentarias que traducen por «victorias» las *sidqôt* de Yahvé [135] sin plantearse la cuestión de por qué esos triunfos, que efectivamente lo son, deben llamarse justicias. Stuhlmacher y Kertelge enfatizan, y con razón, que la justicia de Dios paulina se identifica, como dice Käsemann, con «el dominio de Dios sobre el mundo, dominio que escatológicamente se revela en Cristo» [136]; en efecto, la justicia de Dios es una nueva realidad de dimensión mundial en la historia humana, y en ese sentido la domina, reina en ella; pero ¿por qué se llama justicia? Todas estas cuestiones son idénticas en Pablo y en el antiguo testamento; sería demasiada coincidencia que el vocabulario mismo hiciera surgir idéntica problemática en ambos casos si éstos no tuvieran que ver entre sí; científicamente hablando, la res-

130. *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Münster 1967, 306.
131. *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*: ZThK 58 (1961) 367-378.
132. *De «justitia Dei» in epistola ad romanos*: VD 25 (1947) 23-34, 118-121, 129-144, 173-203, 257-262; cf. también VD 42 (1964) 121-152.
133. Cf. *supra*, 169-171.
134. *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* (FRLANT 86). Göttingen 1964.
135. Cf. *supra*, 152-153.
136. *Art. cit.*, 377.

puesta que se dé para el uno tiene que valer para el otro. La división de especialidades entre estudiosos del antiguo y estudiosos del nuevo testamento, debe definitivamente superarse si la exégesis quiere llegar a fondo en la intelección del nuevo testamento.

El ejemplo más claro lo constituye quizá el «dignos de muerte» de Rom 1, 32. Una explicación no-evasiva tiene que asumir, con Pablo, la realización inminente de todo el contenido de la esperanza veterotestamentaria. Pero tal aceptación modifica de raíz toda la interpretación tradicional de la carta a los romanos.

Pues es el caso que a la misma conclusión nos obliga el enfocar otro punto neurálgico de la carta, que en mi opinión ha sido de modo parecido soslayado en mayor o menor grado. Es cierto, Lyonnet comenta nuestro párrafo Rom 1, 18-32 diciendo que «Pablo no pretende que todos estos delitos son cometidos por cada individuo, sino sólo por *la sociedad* de los gentiles en general» [137], y también es cierto que Otto Michel, a propósito de la paralela descripción del mundo judío Rom 3, 10-18, observa que «llama la atención la acentuación de la culpa colectiva» [138]. Ambas observaciones, tanto la de Lyonnet (donde él mismo subraya la palabra «sociedad») como la de Michel, me parecen no sólo objetivas sino importantísimas; pero los autores citados no vuelven a valorarlas ni se dan cuenta de que, si el interés de Pablo se fija en las sociedades, en las civilizaciones y culturas, y no en los individuos como la exégesis y la teología han supuesto generalmente, el sentido de la carta a los romanos cambia por completo. También es verdad que Kertelge [139] hace causa común con Bultmann [140] para rechazar, a propósito del capítulo 7 de la carta, la interpretación subjetivista e individualista que occidente le ha dado a la antropología paulina, al problema del hombre que Pablo plantea. Pero ni Bultmann ni Kertelge extraen de esa certera observación las consecuencias revolucionarias que de ella necesariamente se siguen para la interpretación del mensaje paulino en su conjunto. Si el problema con

137. *Exegesis epistulae ad romanos* I. Roma ^{3}1963, 148.
138. *O. c.*, 101.
139. *O. c.*, 220 s.
140. En su estudio: *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*. Giessen 1932, 53-62.

que Pablo se enfrenta es el de la civilización humana y no el de los individuos en cuanto tales, si lo que angustia a Pablo es de dimensiones mucho más amplias que las del sujeto humano antropológico, la palabra «justicia» adquiere un sentido completamente distinto del que ha sido costumbre suponerle.

La aporía de la exégesis tradicional de la carta a los romanos se hace detonante en Rom 2, 13-15 y 2, 26-29 donde Pablo parece contradecir sus afirmaciones centrales de que tanto judíos como gentiles están bajo el pecado (3, 9) y de que por las obras de la ley nadie será justo delante de Dios (3, 20). En particular contra ésta segunda parece militar expresamente Rom 2, 13: «No son justos delante de Dios los que oyen la ley, sino los que cumplen la ley serán justificados». Observa Michel muy bien que es imposible interpretar este versículo como si expresara una posibilidad meramente ficticia e irreal, pues Pablo prosigue así: «Pues cuando gentiles que no tienen ley naturalmente cumplen lo prescrito por la ley, éstos sin tener ley son para sí mismos ley, como quienes muestran tener la obra de la ley inscrita en sus corazones, cotestificándolo su conciencia y sus juicios contrapuestos que acusan o defienden» (Rom 2, 14-15). Comenta Michel: «Pablo cuenta con que hay gentiles que efectivamente obedecen a la exigencia de Dios» [141]. Y Lyonnet: «A ningún lector que aborde este pasaje sin ideas preconcebidas le vendrá la idea de que al judío que "peca bajo la ley" (cf. v. 12) quiera Pablo oponerle cristianos ya convertidos que él presentaría, so pretexto de que vienen del paganismo, como "gentiles que no tienen ley"» [142]. Lyonnet continúa ahí: «la historia de la exégesis de este pasaje muestra que sólo motivos extraños a la exégesis propiamente dicha, razones de orden apologético o dogmático, o también la autoridad de san Agustín, condujeron a sostener una tal interpretación».

Tanto el pensar que se trate de cristianos provenientes del paganismo como el pensar que Pablo está contemplando una posibilidad puramente ficticia, pertenecen a la serie interminable de *des-*

141. *O. c.*, 82.
142. Conferencia del 11 de diciembre de 1966 en el Instituto Bíblico, sobre *Les fondements bibliques de la constitution pastorale «Gaudium et spes»*, 24.

perata tentamina (el término es de Lyonnet, a propósito de los esfuerzos de Kuss) que se han hecho para escamotear el sentido obvio e insoslayable de estos versículos. Cuando, unos cuantos versículos más adelante, Pablo vuelve a referirse a gentiles y nos dice que la incircuncisión observadora de la ley juzgará a los circuncisos transgresores de la ley (v. 26-27) porque «el verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, en espíritu, no en letra; cuya alabanza viene, no de los hombres, sino de Dios» (Rom 2, 28-29), se vuelve imposible tomar en sentido superficial el supradicho versículo 13 con los siguientes como si prescindieran del cumplimiento fáctico y total de la voluntad de Dios por parte de «gentiles», pues la terminología de los v. 26-27 es la que Pablo emplea en 2 Cor 3, 6-7 para designar la transformación interior del corazón que es propia de la nueva alianza, como opuesta a la mera observancia de la letra. Se trata de auténtica justicia; de la misma que Pablo promueve por medio del evangelio. Y afirma que hay gentiles que la tienen.

Michel ni siquiera percibe la aparente contradicción flagrante entre Rom 2, 13-15. 26-29 por un lado y Rom 1, 18-32; 3, 9. 19-20. 27-30 (con toda la carta) por otro. Lyonnet se dedica a salvar el dogma de Orange y Trento observando que Pablo en Rom 2, 13-15. 26-29 no niega que en esos gentiles auténticamente justos esté operando la gracia de Dios que Cristo nos obtuvo. Para salvar el dogma, esa observación está bien; pero el problema exegético sigue intacto, y a este respecto muestran mayor perspicacia los «esfuerzos desesperados» de Kuss y de toda la historia de la interpretación, que la tranquilidad de Lyonnet y de Michel; mayor perspicacia y mayor sensibilidad, pues aunque el dogma quede a salvo, en el nivel exegético parecen incompaginables Rom 2, 13-15. 26-29 con el énfasis que Pablo ha puesto en su descripción del mundo gentil en Rom 1, 18-32 y con el mensaje entero de su carta: que la fe es el único medio para la salvación del mundo. ¿A qué viene tamaño ahínco si existen gentiles auténticamente justos con transformación interior del corazón y todo lo que Pablo anda queriendo promover? Si Rom 2, 13-15. 26-29 se mueve en el mismo nivel y trata el mismo problema que toda la carta, la contradicción me parece insoluble: 2, 13 afirma *expressis terminis* lo que 3, 20 nie-

ga. Kuss llega sencillamente a admitir que hay contradicción[143], lo cual no le impide, a propósito del contraste espíritu-letra de Rom 2, 29, «hacer el esfuerzo de reducir aquí el concepto "espíritu"», ni de adoptar para Rom 2, 27 la hipótesis insostenible de que se trata de casos meramente hipotéticos y ficticios excogitados en el vuelo de una argumentación antijudía[144]. Pero el rigor científico moderno nos veda tales escapatorias, por tradicionales que sean; y por otra parte tampoco puede admitirse que de un capítulo a otro Pablo contradiga precisamente la tesis central de su carta, pues no se trata de pensamientos secundarios más o menos al margen de lo principal. Si Rom 2, 13-15. 26-29 trata el mismo problema que toda la carta, la contradicción me parece insoluble.

Pero no hay tal. Rom 3, 9.19-20 y toda la carta tratan el problema de la sociedad (como reconoce Lyonnet para 1, 18-32), de la civilización humana. Su angustia es la injusticia que reina en el mundo, la esclavitud colectiva que se ha apoderado de la historia humana. Su preocupación no es la salvación individual; individuos sueltos pueden perfectamente ser justos y cumplir, con auténtica transformación del corazón, la verdadera voluntad de Dios: Rom 2, 13-15. 26-29.

Se confirma por otra evidente contradicción que estaríamos forzados a admitir si no es ése el sentido del mensaje paulino. Por un lado, «en Dios no hay acepción de personas», nos dicen Rom 2, 11; Gál 2, 6; Ef 6, 9; Col 3, 25. Por otro lado Rom 9, 1-29 es la más patente historia de la divina acepción de unos hombres con exclusión de los otros «antes de que nacieran y de que hicieran algo bueno o malo» (v. 11), pues «al que quiere lo compadece y al que quiere lo endurece» (v. 18), y unos son «vasos de ira preparados para perdición» y otros «vasos de compasión preparados para gloria» (v. 22. 23). Pero Pablo ha advertido expresamente en Rom 9, 3 que se trata de sus hermanos sus paisanos según carne que son los israelitas; o sea: el problema es colectivo, la pre-

143. *Der Römerbrief*. Regensburg ^{2}1963, 65, cuenta con «dass sich ein Gedanke nicht nahtlos und lückenlos an den anderen fügt und dass die innere Einheit der paulinischen Theologie nicht mit systematischer Widerspruchslosigkeit im einzelnen identisch ist».

144. *Ibid.*, 91. 90.

ferencia o no-preferencia es nacional, de pueblos, de naciones [145]. En lo que la exégesis ha parado pocas mientes es en el hecho de que Rom 9-11 responde a una objeción fundamental contra el mensaje de Rom 1-8; por tanto, este mensaje es de dimensión colectiva, histórica, de pueblos, de civilizaciones; el evangelio de Pablo no tiene nada que ver con la interpretación que por siglos se le ha dado en términos de salvación individual; trata de la justicia que el mundo y los pueblos y la sociedad, implícita pero ansiosamente, han estado esperando. De lo contrario, la objeción básica a la que Rom 9-11 responde no sería objeción contra Rom 1-8.

Se corrobora todavía por otra evidente contradicción que estaríamos obligados a admitir si el mensaje paulino no es de dimensión social con entera marginación y aun prescindencia de lo individual. Por un lado, para Pablo es obvio que antes de Cristo ya había fe en el mundo, y fe de la que hace ser justo, tanto que Pablo la pone como ejemplo: Gál 3, 6; Rom 4, 1-25. Por otro lado Gál 3, 23 nos dice: «Antes de que viniera la fe, estábamos encarcelados bajo la ley, encerrados para la fe que se iba a revelar». Y Gál 3, 25 completa: «Pero al llegar la fe, ya no estamos bajo el capataz». Resulta claro, so pena de contradicción, que la fe que a Pablo le importa, la fe que él tiene que suscitar, la fe que llegó con Cristo, no puede interpretarse en sentido individual, sino que se trata de realidades sociales, históricas, colectivas, que atañen a la civilización humana entera, a la sociedad. Sin fe no hay salvación; tal es el mensaje central de Pablo; pero muchos individuos tenían fe antes de Cristo; ¿cuál es, pues, la novedad de su mensaje? ¿cuál el sentido de la salvación y de la justicia cuya existencia, según Pablo, depende de la fe?

Esto se conecta estrechamente con el contenido de la primera de estas tres contradicciones que hemos recorrido: la justicia real y verdadera de «gentiles» sin fe, según Rom 2, 13-15. 26-29, aparentemente incompaginable con el conjunto de la carta a los romanos, realmente incompaginable con la interpretación habitual de ella, que se ha movido en sentido individualista y no social. Sobre

145. Cf. la monografía de CHR. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* (FRLANT 86). Göttingen 1964.

Rom 5, 19 b «por la obediencia de uno los muchos serán constituidos justos», ha dicho Kertelge recientemente muy bien: «Acerca de la salvación del individuo no se dice en este versículo nada» [146]. Pero Kertelge se abstiene de examinar las consecuencias que tal constatación debería arrojar sobre el capítulo Rom 5 entero. Si se tiene en cuenta que 5, 14 lo que quiere es demostrar (cf. el «porque», *gàr*, del v. 13) la afirmación de 5, 12 «por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte», el sentido de 5, 14 es que «reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre los que no pecaron a semejanza de la transgresión de Adán»; es decir, aun sobre los que sencillamente no pecaron, pues lo que realmente quiere demostrar es que «así penetró la muerte a todos los hombres» (5, 12 c), como se ve por el hecho de que 5, 17 (después de advertir en v. 15-16 que la comparación entre el pecado y el don no es del todo pareja) solamente retoma el problema de la muerte: «si por la caída de uno reinó la muerte por causa de uno...». Con otras palabras: la eficacia de la obra de Adán se demuestra por la muerte de todos, aun de aquellos que no pecaron: 5, 14. Si todos hubieran pecado, no habría demostración, toda vez que la muerte de cada uno podría atribuirse al propio pecado de ese individuo. Pablo supone perfectamente sabido que no todos los individuos pecaron, y no podía ocultársele el caso de Abraham, de Noé, de Moisés, etc. El problema de Pablo es la humanidad, la civilización humana entera; a ella quiere aportarle la salvación y la justicia.

Ya Otto Michel en ediciones anteriores de su comentario a Romanos había notado (cf. por ejemplo acerca de 2, 14 s.) que el pensamiento paulino presenta semejanzas sobresalientes con el Cuarto Libro de Esdras. C. H. Dodd ha vuelto a insistir con mucho hincapié en ese parentesco [147]. S. Lyonnet [148], mediante un cotejo minucioso ha hecho ver que el paralelismo es realmente sorprendente, sobre todo para Rom 5, 12-21, inclusive por la división de la historia humana en etapas, desde Adán hasta el conferimiento de la ley, etc. Todavía en fecha más reciente, Kertelge [149] hace tangible la semejanza aun en lo más fundamental de la doctrina sobre la gratuidad de la gracia. Y bien,

146. *O. c.*, 145.
147. *The Epistle of Paul to the Romans*. London 1959.
148. *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII, 515-517.
149. *O. c.*, 35. 36. 40. 48, 60. 121. 188, etc.

véase este párrafo del capítulo tercero de 4 Esr, que es precisamente el capítulo con el que Lyonnet le ha encontrado mayor parecido a Pablo: «¿Cuándo no han pecado ante ti los habitantes de la tierra? ¿O cuál nación cumplió tus mandatos? Tú puedes encontrar en especial individuos que cumplen tus mandatos, pero pueblos enteros no encuentras» (4 Esr 3, 35 s.; tomado de Michel, *o. c.*, 79, n. 1). Por las razones que llevo expuestas me parece evidente que éste es también el problema de Pablo: el de los pueblos en cuanto tales, no el de la salvación y justicia individual.

La injusticia descrita en Rom 1, 18 - 3, 20 confluye en «judíos y griegos están todos bajo el pecado» (3, 9), y ya veíamos [150] que con esa injusticia interhumana define Pablo al pecado por lo que a contenido específico se refiere. Ello no significa que «injusticia» y «pecado» sean en Rom palabras intercambiables, sino que *adikía* constituye la caracterización cualitativa de lo que Pablo entiende por *'amartía* (pecado) en todo el resto de la carta. Ya ha sido observado muchas veces —y no conozco ningún autor que discrepe— que el pecado tiene, para Pablo, algo así como subsistencia propia. Como si fuese un ente mítico que entra en la historia humana y se apodera de ella; se ha hablado incluso de «personificación». Creo que no se trata realmente ni de mitificación ni de personificación, pero estos acercamientos de la exégesis al pensamiento de Pablo mediante los inadecuados géneros literarios que occidente conoce, tienen la ventaja de descubrir al mismo tiempo tres cosas fundamentales: 1. según Pablo el pecado es una realidad de dimensiones y características evidentemente supraindividuales, ni por asomos reducible a la suma de los pecados individuales; 2. sin embargo, lejos de ser un universal abstracto o una figura literaria o un modelo imaginativo que ayude a entender o a expresar realidades difícilmente captables, el pecado es una realidad tan concreta como los individuos y más poderosa que ellos y que sus propiedades y acciones y accidentes; 3. en todo caso, negativamente hablando, lo que Pablo entiende por pecado no coincide en modo alguno con lo que hoy la filosofía y la teología y el lenguaje ordinario influido por ellas entienden por pecado.

Sin olvidar que la especificación contenidística del pecado viene dada por la injusticia, por el desamor y la inmisericordia inter-

150. Cf. *supra*, 201-202.

humanas, para Pablo el pecado es una realidad tal, en la historia, que no se identifica con los hombres sino que los esclaviza (cf. Rom 6, 16-20) y que arruina al género humano en todos sentidos. El «yo» del siguiente párrafo no es ni autobiográfico ni psicológico [151]; es a secas «el hombre» como el *hâ'âdâm* del yahvista en Gén 2, 4 b - 4, 1. [152]

> Ya no soy yo el que hace eso (el mal), sino el pecado que habita en mí; pues sé que el bien no habita en mí, esto es en mi carne; ya que el quererlo está a mi alcance, pero el realizar el bien no; puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero; y si lo que no quiero yo eso hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí (Rom 7, 17-20).

Lo que llevamos visto nos autoriza ya a afirmar que según Pablo el pecado se encarna en las estructuras sociales, en la prepotente sabiduría del mundo, en la civilización humana que constriñe a actuar de determinada manera a pesar de la contraria conciencia que el hombre conserva de lo que es bueno y de lo que es malo. Pero el hecho de que Pablo sostenga repetidas veces que la ley le sirve de instrumento al pecado (v. gr. Rom 5, 20; 7, 10-11. 13; 1 Cor 15, 56; Gál 3, 19), apunta decididamente en la misma dirección: el pecado, aunque entró en el mundo por culpa de un solo hombre (Rom 5, 12 a y cf. Rom 5, 15 a. 17 a. 18 a; 1 Cor 15, 21-22), ha llegado a estructurarse en la civilización humana misma cuya expresión más característica y quintaesenciada es la ley. Sólo así me parece comprensible que el pecado sea una corriente en la historia humana, una fuerza manifiestamente supraindividual que llega a adueñarse de los pueblos en cuanto tales y que acrecienta su propio poder inclusive cuando los hombres, empeñándose en la observancia concienzuda de la ley, piensan estar luchando en contra del pecado. Tal capacidad de reabsorción recuperadora es característica de los sistemas culturales omnicomprensivos que nuestras lenguas modernas llaman civilizaciones,

151. Cf. K. Kertelge, *o. c.*, 220 s., y el estudio de Bultmann citado en la nota 140.
152. Cf. *supra*, 118-119; y O. Kuss, *o. c.*, 442: «von jedem Menschen schlechthin».

aunque Pablo sin duda se refiere a toda la civilización humana cuando habla de «este mundo» o de «este eón» [153]. Toda la civilización humana, pero no en el sentido abstracto de lo que definitoriamente se entiende por «la civilización en cuanto tal», sino toda la concreta y real civilización humana que ha existido y existe. Como bien saben los sociólogos y los filósofos del derecho, la ley es la más sintomática y reconcentrada expresión de una cultura y de un sistema social [154]. Y ateniendo al carácter supraindividual, social, que la exégesis moderna reconoce en las afirmaciones paulinas, léase lo que dice Luis Recaséns Siches: «lo jurídico representa la forma extrema de lo social, la maximalización de lo social, su expresión más intensa y más rígidamente cristalizada». [155]

En su comentario a Rom 7, 1 observa muy bien Otto Michel: «Pablo se refiere no sólo al conocimiento de la ley mosaica, sino también al pensamiento jurídico de la antigüedad» [156]. Y así es sin duda alguna, pues la ley a la que ese pasaje apela, que con la muerte de uno de los cónyuges el matrimonio se deshace, es artículo jurídico no sólo de la ley mosaica sino de cualquier legislación. En cuanto al contenido general en que Rom 13, 8-10 resume toda ley («en esta palabra se recapitula: en la de amarás a tu prójimo como a ti mismo»: v. 9), tanto Graciano como Tomás de Aquino y toda la tradición de los juristas cristianos han visto que ése es el contenido, no sólo de la ley mosaica sino de la ley a secas [157]. Pero aquí lo que importa es el aspecto formal mismo, la ley en cuanto que es ley. Como ha estudiado Lyonnet [158], para aludir al antiguo testamento o a la ley mosaica Pablo antepone artículo, pero no siempre que dice «la ley» con artículo se refiere al antiguo testamento o a la ley mosaica; «ley» sin artículo significa toda ley,

153. Estas dos expresiones son sinónimas, como ha observado H. Sasse TWNT III, 884 s. en el hecho de que son intercambiables «sabiduría del mundo»: 1 Cor 1, 20; «sabiduría de este mundo»: 1 Cor 3, 19, y «sabiduría de este eón»: 1 Cor 2, 6.

154. Véase Talcott Parsons: «Law is, a both Weber and his great french contemporary Émile Durkheim recognized, the primary structural focus of societies»: *Sociological theory and modern society*. New York ²1968, 97.

155. *Teoría general de filosofía del derecho*. México ³1965, 275.

156. *O. c.*, 166.

157. Véase Graciano, *Patrologia latina* 187, col. 21; Tomás de Aquino, 1-2, q. 94, art. 4 ad. 1; Francisco Suárez, *De legibus*, libro 10, c. 2, n. 5.

158. *O. c.*, 87-92.

la ley en cuanto que es ley; pero aun en los contextos en que claramente se ve que alude a la ley veterotestamentaria, como en Rom 3, 27, «no se trata, dice Lyonnet, de la ley mosaica en cuanto específicamente mosaica y diversa de toda otra legislación». [159]

Schlier comenta Gál 3, 19 de esta manera: «Para Pablo la ley, la Tora y naturalmente —aunque no reflexiona sobre ello— también la ley positiva de los gentiles, es un episodio que con Cristo llega a su fin» [160]. Esa objetiva constatación ya tiene enorme alcance, aunque por Gál 4, 3. 9 y Col 2, 8. 20 me parece que Pablo sí reflexiona sobre el hecho de que la ley es uno de los principales «elementos de este mundo», constitutivos de la civilización humana entera de la que el pecado ha hecho su instrumento. Como lo expresa Gutbrod [161], para Pablo «la ley es algo que pertenece a la estructura esencial de "este mundo"».

Cuando Pablo dice en Rom 4, 15 «donde no hay ley, tampoco transgresión», evidentemente está pensado en la ley en cuanto que es ley. Independiente de cómo deba entenderse un tal aserto, no se refiere sólo a la ley mosaica sino a toda ley, y semejantes tesis paulinas deben estudiarse como una auténtica filosofía del derecho o teología del derecho. Véase: «el aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley» (1 Cor 15, 56). En una tesis como ésa, la palabra ley pretende tanta universalidad como las palabras muerte y pecado. Inclusive puede decirse que el cotejo de Rom 13, 3 con 1 Tim 1, 9 implica una teoría jurídico-filosófica parecida a la del gran jurista Kelsen sobre la identidad entre el estado y el derecho; en efecto, el primer pasaje nos dice que «los que mandan no son de temer para la obra buena sino para la obra mala», y el segundo asevera lo mismo, no acerca de los que mandan, sino acerca de la ley: «la ley no está puesta para el justo sino para los inicuos e insubordinados». Igual que este segundo pasaje, Gál 5, 23, después de enumerar los frutos del Espíritu, el amor, la bondad, etc., afirma: «Contra tales cosas no hay ley». Repito: el cotejo con Rom 13, 3 implica una filosofía jurídica en que el estado y el derecho son concebidos como una sola y misma cosa;

159. *Ibid.*, 87.
160. *Der Brief an die Galater*. Göttingen [4]1965, 155.
161. Artículo *nómos*, en TWNT IV, 1067.

lo cual me parece de importancia extrema, pues si Pablo, como veremos en seguida, espera un eón inminente en que no habrá ley (y véase las palabras de Schlier que acabo de transcribir sobre Gál 3, 19), se refiere el estado cuando en 1 Cor 2, 6 habla contra la sabiduría de «los gobernantes de este eón que van a desaparecer»: «the rulers of this age, who are on the way to destruction» traducen Heathcote y Allock [162]. Engels, como es bien sabido, usa el verbo *absterben* cuando habla de lo que sucederá al estado: se extinguirá.

La universalidad de las tesis paulinas sobre la ley, me parece estar por encima de toda posible duda cuando vemos que la concibe como «ley de las obras» (Rom 3, 20. 27; Gál 3, 2. 5 y *passim*) en contraste con la ley del espíritu o ley de la fe; a lo que atiende es al carácter preceptor de obras, que le es inherente a toda ley por el hecho mismo de ser ley; en eso es en lo que se fija, no en si una ley fue promulgada por Moisés o por Dios o por Solón. Y cuando dice «si hubiese sido dada una ley capaz de dar vida, realmente de la ley vendría la justicia» (Gál 3, 21), no sólo le niega a la ley mosaica el poder de realizar la justicia en la tierra, sino que *a fortiori* le niega esa capacidad a toda ley. Niega que el invento de la humanidad llamado ley sea capaz, como pretendía y para lo que fue creado, de realizar en el mundo la justicia. En contraste con la fe, «ley de las obras» tiene tanta universalidad cuantas sean en el mundo las leyes que no se identifican con la fe; es decir, cuantas leyes existan y hayan existido, la ley en cuanto que es ley, en cuanto que es el eje y la quintaesencia de lo que ahora llamamos civilización humana y Pablo llama «este mundo» o «este eón». No por nada es ley y norma: porque trata de normar todo el ser y el proceder de la sociedad, porque sintetiza en palabras y artículos la manera de ser y de obrar de una sociedad. 7, 13).

Para constatar que por «este mundo», en acepción peyorativa, entiende Pablo —lo que hoy se entiende por civilización— la manera como la humanidad está organizada y troquelada por fuera y por dentro, basta cotejar 1 Cor 11, 32 por un lado y 2 Cor 5, 19; Rom 11, 12. 15 por otro. Pero en 1 Cor 11, 32

162. Jean Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. London [3]1966, 15.

se emplea el verbo *katakríno* cuyo exacto significado debe precisarse de antemano; no porque la fuerza probativa de este cotejo dependa de tal precisamiento, sino por razones de exactitud. Dicho verbo suele traducirse por «condenar», pero en el artículo del Kittel a él dedicado dice Büchsel con toda razón: «Condenación y su ejecución pueden, incluso, ser miradas como una sola cosa Mc 16, 16; 1 Cor 11, 32; 2 Pe 2, 6»[163]. En efecto, el texto de 2 Pe dice que Dios «destruyó (*katékrinen*) las ciudades de Sodoma y Gomorra reduciéndolas a cenizas»[164]. Los pasajes aducidos por Büchsel me parecen inequívocos: *katakríno* (destruir); pero más claro es aún Rom 8, 3, pues lo que la ley no podía (*tô adynaton toû nômou*) era destruir el pecado (*katékrinen tèn 'amartían*); condenarlo ciertamente podía, tanto que eso era todo lo que había hecho. La destrucción de que se trata en todos estos pasajes es, sin duda, efecto de una sentencia condenatoria y ejecución de la misma; pero el acento propio del verbo va sobre el destruir, no sobre el sentenciar. (Constatación de suma importancia para el sentido del sustantivo *katákrima* en Rom 5 y Rom 8; pero no es el momento de detenernos).

Hecha esta aclaración, 1 Cor 11, 32 dice: «Juzgándonos, el Señor nos corrige, para que no seamos destruidos con el mundo». Según este versículo, el mundo va a ser destruido (o condenado a destrucción, si se quiere; la prueba no depende de eso). En cambio, Rom 11, 12 dice, hablando de los judíos: «si su caída ha sido la riqueza del mundo, y su mengua riqueza de los gentiles, cuánto más lo será su plenitud» y Rom 11, 15 prosigue: «si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo...»; y por su parte 2 Cor 5, 19 afirma: «En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, y poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación». Estos tres pasajes enseñan que Dios salva al *kósmos* identificado manifiestamente con la humanidad; en cambio 1 Cor 11, 32 dice que el mundo, identificado no menos patentemente con la humanidad, será destruido o condenado a muerte. Por un lado, la humanidad será destruida o condenada a muerte; por otro lado, será salvada y reconciliada con Dios. Estas dos afirmaciones no tienen compaginación posible si no entendemos por *kósmos* la civilización humana, es decir, la manera como la humanidad está organizada y troquelada por fuera y por dentro; lo que cambiará será la civilización entera. Sólo dos veces usa Pablo el verbo *katakríno* con Dios como sujeto; en Rom 8, 3 el objeto condenado y destruido es «el

163. TWNT III, 953.
164. ALAND - BLACK - METZGER - WIKGREN, en la edición *The Greek New Testament*, omiten *katastrophê* siguiendo a los códices Vaticano, Efremita, Seideliano II, y al Bodmer P 72. ZERWICK, en su *Analysis Philologica*, se inclina también a omitir, y añade que aquí el verbo parece significar la sentencia y su ejecución complexivamente.

pecado»; en 1 Cor 11, 32 es «el mundo». No hay que olvidar que este «mundo» tiene su propia «sabiduría»: 1 Cor 1, 20; 2, 6; 3, 19; a la cual Dios «imbecilizó» (1, 20), y de la cual afirma Pablo que «el mundo por medio de la sabiduría no conoció a Dios» (1, 21), que es el mismo «no conocer a Dios» del que Rom 1, 18-32 deriva toda la catarata de injusticias que inundó al mundo. Ni hay que olvidar que la «reconciliación» del mundo en 2 Cor 5, 19-20 viene a consistir, según Pablo, en que «nosotros llegáramos a ser la justicia de Dios en Cristo» (2 Cor 5, 21) [165]. Y se confirma por la «reconciliación» de Col 1, 20. 22, cuyo significado está intencionalmente especificado por la contraposición del v. 21 «enajenados ...en las obras malas» (término técnico en contraste con «obras buenas»). [166]

Tenida cuenta, pues, de la aparente contradicción que vige entre Rom 11, 12. 15; 2 Cor 5, 19 por una parte y 1 Cor 11, 32 por otra, el *kósmos* parece deber entenderse como algo muy semejante a lo que hoy llamamos la civilización humana en su conjunto, pero en sentido concreto, no la civilización por el hecho de ser civilización ni por el hecho de ser humana. De lo contrario, si no es ése el significado de «el mundo», tendríamos que Pablo por un lado afirma que Dios salva al mundo, y por otro lado sostiene que Dios condena y aniquila al mundo. Me parece inevitable entender las cosas así: Dios salvará a la humanidad, pero destruyendo sin residuo toda la antigua estructuración civilizadora, axiológica y organizativa de la humanidad. Sólo así puede comprenderse que Dios condene-destruya al mundo, y al mismo tiempo salve al mundo; en la primera frase el mundo es la civilización entera; en la segunda el mundo es la humanidad.

Un contejo de Gál 1, 4 con Gál 4, 5 (Gál 3, 23) muestra que por «ley» entiende Pablo no sólo rigurosamente toda ley en cuanto que es ley, sino además la ley como quintaesencia normativa de toda la estructura cultural y social que nosotros llamamos civilización humana y que Pablo llama *eón* o *kósmos*. A propósito de Gál 3, 23 («antes de que viniera la fe, estábamos encarcelados bajo la ley, encerrados para la fe que se iba a revelar»), dice Schlier

165. STUHLMACHER, *o. c.*, n. 2, 77-78 ha hecho ver, contra Käsemann, que este versículo es puramente paulino, mientras en v. 19-20 Pablo reelabora y asume material anterior; por tanto, el v. 21 es el que explica el sentido de la «reconciliación».
166. Cf. *supra*, 144-145.

muy bien que Pablo se refiere a «la cárcel que consiste en el eón dominado por la ley» [167]. Para Pablo la ley y la fe son los determinantes de sendas épocas de la historia; cada una, la ley por su lado y la fe por el suyo, define un mundo, especifica toda la realidad colectiva de la humanidad; hay una civilización de la ley y una civilización de la fe, por así decir. «Para que nos liberara de este perverso eón presente» (Gál 1, 4) es sinónimo de «para que liberara a los que estaban bajo la ley» (Gál 4, 5).

Pablo quiere un mundo sin ley. La exégesis que soslaye este hecho imposibilita la intelección del mensaje paulino. Ni Kropotkin ni Bakunin ni Marx ni Engels llegaron a hacer contra la ley afirmaciones más fuertes y subversivas que las que Pablo hace. Pablo está convencido, no sólo de que la ley ha fracasado en la historia humana en su intento de realizar justicia, sino de que la justicia no podrá realizarse en el mundo mientras exista la ley. Es que en la historia humana «la ley intervino para que abundara el pecado» (Rom 5, 20); de suerte que «la fuerza del pecado es la ley» (1 Cor 15, 56). Teniendo en cuenta que el «yo» de Rom 7 es a secas «el hombre», la tesis de Pablo se traduce así: «resultó que el precepto, dado para vida, al hombre le fue para muerte; pues el pecado, tomando impulso, por el precepto engañó al hombre y por él lo mató» (Rom 7, 10-11). No que la ley fuese mala o mortífera, «sino que el pecado, para mostrarse pecado, mediante lo bueno le produjo muerte al hombre, de suerte que mediante el precepto llegara el pecado a ser pecador hasta el colmo» (Rom 7, 13).

Si de la ley de Dios afirma Pablo que «la fuerza del pecado es la ley» (1 Cor 15, 56), con mayor razón la subversión paulina socava el cimiento de toda civilización humana que necesite leyes. Traiciona al mensaje de Pablo toda teología que pretenda justificarla; el pecado se encarna en esa civilización y en la ideología que la apuntala. «Habéis roto con Cristo cuantos buscáis la justicia en la ley; os habéis apartado de la gracia» (Gál 5, 4). Están impidiendo que llegue la justicia a la tierra, están impidiendo que la humanidad llegue a la madurez que Cristo trajo, todos los que

167. *O. c.*, 167.

consideran que el mensaje paulino es utópico. No han entendido nada, porque no tienen hambre y sed de justicia. «Es por la ley como llega el pecado a ser pecador hasta el colmo» (Rom 7, 13). Cuando la humanidad estaba en la infancia y en la irresponsabilidad, «cuando éramos menores de edad, estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo; pero cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que libertase a los que estaban bajo la ley» (Gál 4, 3-4).

Que el pecado se encarna en la civilización, con nada se demuestra más claramente que con el hecho de que la teología occidental escabulla este mensaje de Pablo, siendo así que Pablo no tiene ninguna otra cosa que decir además de ésta. Formalmente Otto Kuss insiste repetidas veces en que la enseñanza de Pablo sobre la justicia brota entera del hecho de la muerte de Cristo [168]; y Gutbrod afirma por su parte que «el punto de vista decisivo para la intelección sustancial de la ley en Pablo es la cruz de Jesús» [169]. Y Pablo mismo advierte: «no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado» (1 Cor 2, 2). Si Pablo dice no saber otra cosa que Cristo crucificado, ello implica que la imposibilidad de la ley para realizar la justicia en la tierra es un hecho que Pablo vio plasmado en la crucifixión de Jesucristo, pues de alguna manera estos dos hechos se identifican, dado que lo único que realmente Pablo sabe decir en sus cartas es que la justicia no viene por la ley sino por la fe. También G. Fitzer ha «demostrado que la muerte de Jesús Pablo la ve primariamente en relación con la ley» [170]. Y si hay algo en que la exégesis paulina esté hoy plenamente de acuerdo es en que el objeto de la fe —de esa misma fe que hace a los hombres ser justos— es para Pablo inequívocamente la muerte y resurrección de Cristo, aunque la exégesis no ha enfatizado con la misma fuerza que precisamente de ese objeto le viene a la fe su capacidad de hacer justos a los hombres. Creo que es necesario relacionar todo ello con Rom 4, 5 (es en el capítulo donde la fe se tematiza *ex professo*, y digo por los los v. 3.

168. *Römerbrief*, 118 s., 121 s., 131 s., 161-174, 214, 275.
169. TWNT IV, 1063.
170. Cf. su genial estudio *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*: ThZ 22 (1966) 161-183.

23. 24 la fe que cuenta como justicia) donde, en oposición a las obras de la ley, el objeto de la fe viene circunscrito así: «al que no hace obras pero cree en quien justifica al impío, se le cuenta su fe como justicia». Bien dice Stuhlmacher que este versículo, precisamente porque es teo-lógico, constituye «el centro polémico de la enseñanza paulina sobre la justificación»[171]. De alguna manera ese objeto de la fe («creer en el que justifica al impío») se tiene que identificar con el objeto que siempre le señala Pablo a la fe: Cristo crucificado y resucitado. De alguna manera, cuando Dios resucitó al proscrito Jesús, estaba justificando al impío, al que toda la ley y civilización humana crucificaron por impío. Esa es la justicia de la ley: al único hombre «que no conoció pecado» (2 Cor 5, 21), a ése fue a crucificar. La insurrección del auténtico cristianismo contra toda la ley y civilización que ha existido en la historia, es una subversión que no tiene límites.

Porque, como nota Fitzer, crucificar a Jesús no fue un error de la justicia humana, no fue una lamentable equivocación de la ley. «La visión de Pablo, que como fariseo proviene del concepto de la ley, puede enteramente interpretarse con las palabras de los judíos según Jn 19, 7: "Nosotros tenemos una ley, y conforme a la ley debe morir"»[172]. Según Pablo, ser seguidores de Cristo es sumarnos al hecho histórico llamado Jesucristo, incorporarnos al proscrito Jesús: «¿O acaso ignoráis que cuantos hemos sido inmergidos en Cristo Jesús, es en su muerte en lo que hemos sido inmergidos?» (Rom 6, 3), y todo cristiano debe decir como Pablo: «Por medio de la ley he muerto yo a la ley, para vivir para Dios: con Cristo he sido concrucificado» (Gál 2, 19). Para liberarnos de la ley, se necesitaba que la ley crucificara a Jesucristo ante nuestros ojos. Por eso les dice Pablo a los gálatas tentados de volver a buscar la justicia por la ley: «Si por la ley es la justicia, entonces Cristo murió en vano. Ah gálatas insensatos, ¿quién os hechizó a vosotros ante cuyos ojos proscribieron a Jesucristo crucificándolo?» (Gál 2, 21 s.)[173]. Para libertarnos de la ley, repito, se necesitaba que la ley crucificara a Jesucristo ante nuestros ojos;

171. *O. c.*, 227.
172. *Art. cit.*, 176.
173. H. SCHLIER, *o. c.*, 120: «Wir würden sagen: 'öffentlich anschlagen'».

sólo así entenderíamos que la justicia no viene por la ley. Por eso dice Pablo que él no tiene otra cosa que predicar que a Cristo crucificado (1 Cor 1, 23); eso basta para subvertir totalmente el orden de este mundo; basta que nos sumemos al hecho histórico llamado Jesucristo: «Ahora nos hemos liberado de la ley muriendo para aquello que nos tenía prisioneros» (Rom 7, 6); es lo que decía en Gál 2, 19: «Por la ley he muerto yo a la ley...: con Cristo he sido concrucificado». Pero para que haya conversión hemos de darle todo su radicalismo ilimitado al hecho de que, resucitando al proscrito Jesús, Dios «imbecilizó la sabiduría de este mundo» (1 Cor 1, 20). Porque Pablo entiende ese hecho con todo el extremismo ilimitado que en sí tiene, por eso dice: «Cuantos son de las obras de la ley, están bajo la maldición» (Gál 3, 10), pero «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición» (Gál 3, 13).

Así como el retruque inmanente del desconocimiento de Dios Pablo lo veía dominado desde lo alto por la ira de Dios (Rom 1, 18-32) que en punición intrínseca arroja a los hombres en la catarata de las injusticias, de la misma manera Dios se nos revela dirigiendo desde lo alto la crucifixión y resurrección de Jesucristo. Insisto: se nos revela. Porque ahí está todo. El que es activo en todo ello a los ojos de Pablo, es Dios mismo; sólo si entendemos esa historia humana como acción elocuente de Dios, puede Dios revelársenos hablando por medio de ella. En «hecho por nosotros maldición» (Gál 3, 13) que acabo de citar, «hecho» es pasivo; como ablativo agente se supone Dios, igual que es Dios el agente supremo en Rom 1, 18-32 («entrególos» v. 24. 26. 28), y en Rom 4, 25; Rom 8, 32; Gál 4, 4; Ef 1, 10 y en los importantísimos Rom 8, 3; 2 Cor 5, 21.

Veíamos que «liberarnos de este perverso eón presente» (Gál 1, 4) es sinónimo de «liberarnos de la ley» (cf. Gál 4, 5), porque el eón o mundo o civilización está especificado por la ley; pero un tercer sinónimo es «liberarnos del pecado» (cf. Rom 6, 18). De ninguna manera basta decir que, según Pablo, el eón o época del pecado ha terminado porque en esa época se pecaba y ahora estamos en una época en que ya no se va a pecar. *Eón* es sinónimo de *kósmos*; una realidad imponente, de dimensión colectiva, social; no un mero espacio vacío, de tiempo, donde suceden cosas. El

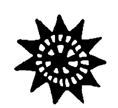
kósmos o civilización es el pecado encarnado, la condensación institucional que el pecado creó para dominar a los hombres; la ley, pieza generadora de la civilización, es ya por esencia adquirida e inextirpable el instrumento del pecado (cf. Rom 5, 20; 7, 11. 13; 1 Cor 15, 56; Gál 3, 19). Si no se identifica el pecado con la civilización especificada por la ley, la realidad supraindividual que Pablo llama pecado resulta un mito en toda forma; y no es correcta la exégesis que le imputa a Pablo gratuitamente un mito, para después lucirse con el ejercicio académico de desmitificarlo.

Al pecado condensado en la historia y en la civilización cuyo eje es la ley se refiere 2 Cor 5, 21. La idea es la misma de Gál 3, 13: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición», donde se supone a Dios como supremo agente. «Al que no conocía pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21). Medio año más tarde Pablo reformuló ese mismo hecho de la crucifixión de Cristo con estas otras palabras: «Lo que la ley no podía, pues flaqueaba por la carne, Dios, enviando a su propio hijo en semejanza de carne de pecado y en lugar del pecado, *destruyó* al pecado en la carne, para que el contenido de justicia de la ley se realizara en nosotros que no caminamos según carne sino según espíritu» (Rom 8, 3-4) [174]. Si no olvidamos la caracterización contenidística que la injusticia le da a «pecado» en Rom 3, 9 [175] para todo el resto de la carta, lo que tenemos en Rom 8, 3-4 y 2 Cor 5, 21 es a Cristo convertido en encarnación de toda la injusticia humana que se ha acumulado en la civilización y en la ley; cuando ante nuestros ojos la ley crucifica como proscrito al único hombre que no conocía pecado, Dios destruye el pecado y la ley para siempre; ahí empieza en la historia la justicia de Dios y termina la «justicia» de la ley. «Ahora nos hemos liberado de la ley muriendo para aquello que nos tenía aprisionados» (Rom 7, 6), y eso es lo mismo que «morir para el pecado» (Rom 6, 2), pues «el pecado ya no reinará en vosotros *porque ya no estáis bajo ley* sino bajo gracia» (Rom 6, 14), la razón por la que nos libertamos del reinado del pecado es que nos libertamos del dominio de la

174. Sobre *katakríno*, destruir, cf. *supra*, 218-219.
175. Cf. *supra*, 201-202.

ley. Sólo rompiendo con la civilización de la ley y con su fementida justicia, podemos hacer que empiece en el mundo el eón definitivo de la justicia. Eso es sumarnos al hecho histórico llamado Jesucristo; de ahí que Pablo diga: «para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios *en él*» (2 Cor 5, 21).

Todo lo dice Pablo en la sinonimia de dos formulaciones del objeto de la fe: «creer en el (Dios) que justifica al impío» (Rom 4, 5) y «creer en el (Dios) que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos» (Rom 4, 24). En Rom 4, 23 expresamente advierte Pablo que no sólo la primera es la fe que cuenta como justicia, sino que (v. 24) «cuenta como justicia» se dijo también por la segunda. Resucitándolo de entre los muertos, Dios demostró que era justo aquél a quien la ley y la civilización por ella dominada condenaron por impío. Esa acción de Dios es la suprema revelación de Dios para Pablo. Es la revelación de la justicia de Dios en contraste absoluto con la justicia de la ley y de la civilización humanas en las cuales se ha encarnado el pecado. En ese momento rompe Dios todos nuestros esquemas morales, legales, culturales, sociales, religiosos, cúlticos, etc. Conforme a esos esquemas Cristo es el impío, la personificación del pecado. Por eso dice Pablo que Dios lo «envió en semejanza de carne de pecado y en lugar del pecado», y así pudo «destruir al pecado en la carne» (Rom 8, 3). Es cuestión de creer en ese Dios más que en la ley y civilización humanas. Rompimiento irrecuperable es la fe; *aut aut*.



5. FE Y DIALECTICA

Lo que Bultmann [1] y Käsemann [2] dicen de la fe: que se la falsifica por completo cuando se la convierte en una «concepción del mundo», en una cosmovisión o en una visión de la historia, eso mismo, notablemente lo mismo, denuncian H. Marcuse [3], J.-P. Sartre [4] y E. Bloch [5] haberle sucedido a la dialéctica: se petrificó en «concepción del mundo» y automáticamente dejó de ser dialéctica.

No es una coincidencia el entronque de estas dos críticas. Ambas brotan de haber captado la fe y la dialéctica con mucha mayor profundidad que los respectivos representantes oficiales de una y de otra; «con mucha mayor profundidad» significa: con mucha

1. *Glauben und Verstehen* I, 31.
2. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen [4]1968, 98 y pássim.
3. *El marxismo soviético*. Madrid 1969, 139-163.
4. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires 1963, 176 s., 193.
5. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1969, 273, 296 s., 300, 311, pássim.

mayor fidelidad al sentido original. Esto hace sospechar que entre fe y pensamiento dialéctico hay un común denominador bastante más serio que cuanto despectivamente suelen suponer los científicos positivistas occidentales que piensan desacreditar al marxismo auténtico diciendo que no es ciencia sino fe. Tanto la fe como el pensamiento dialéctico (de Hegel y Marx) acusan a la «sabiduría de este mundo» de superficialidad total, de ceguera inclusive, en el conocimiento de la realidad; los señores de este mundo les corresponden a ambas, no sólo dedicándole a cada una, a la fe y a la dialéctica, idéntico desprecio, sino haciendo que sea motivo de desprecio el hecho de que coincidan.

Son demasiadas convergencias. Subyacente debe de haber una afinidad profunda que no ha logrado salir enteramente a flote.

1. La fe de la Biblia

La primera y decisiva afinidad está en que Marx piensa que la dialéctica producirá la justicia en el mundo, y la Biblia piensa que la fe producirá la justicia en el mundo. Justicia real, no ficticia, no meramente declaratoria como sostenían los protestantes antiguos. Los luteranos modernos opinan hoy de muy diferente manera; véase por ejemplo, Bultmann, a propósito de Rom 5, 19: «Así como los hombres adamitas no son solamente "mirados como si" fuesen pecadores sino que, al contrario, eran pecadores reales, así los miembros de la humanidad iniciada por Cristo son ciertamente justos reales» [6]. Y lo mismo A. Schlatter: «Con la idea de "apariencia", "ficción", "título", no tiene la imputación en Pablo la menor relación. ...El hombre *es* lo que el juicio de Dios dice de él» [7]. Otro tanto E. Jüngel: «Con ello queda superada en la intelección de la justicia la alternativa entre justicia imputativa y jus-

6. *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen ²1954, 272.
7. *Gottes Gerechtigkeit.* Stuttgart ³1959, 162.

ticia eficaz» [8]. Nada digamos de Stuhlmacher que entiende la justicia de Dios no sólo como eficaz sino como realmente creadora [9]. En el fondo lo mismo sostiene H. D. Wendland en su comentario a 2 Cor 5, 17-21 [10] al constatar que Pablo en sus cartas a los corintios expresa íntegramente su mensaje sin emplear el verbo «justificar». Igualmente Heidland en el artículo del Kittel sobre el verbo «imputar» (*logízomai*): «El hombre es hecho nueva criatura por el *logízesthai* divino. Por eso puede Gál 3, 2-6 igualar justificación con recepción del Espíritu y aducir como prueba de la justificación precisamente Gén 15, 6» [11]. La lista de exegetas protestantes modernos podría alargarse mucho más. Entre los intérpretes católicos este punto, la realidad de la justicia que la Biblia anhela, no necesita demostración.

Después de lo que hemos visto aquí en el capítulo 4 y en todos los anteriores, no puede haber duda sobre si esa justicia real es justicia estricta en el sentido social de la palabra. Y eso no sólo en el antiguo testamento y en los cuatro evangelistas, sino especialmente en Pablo. Lo que a muchos exegetas les producía duda era la referencia forense, la relación al juicio de Dios; pero tal referencia o dimensión de la justicia, lejos de desrealizar a ésta, acentúa hasta el extremo el sentido social y de justicia estricta, como hemos visto. Especialmente en Pablo y en la carta a los romanos, de tal manera que libertar de la injusticia mantiene rigurosamente el mismo significado que en el Exodo, dándole a la liberación toda la amplitud definitiva que desde un principio ansiaba tener: libertar al hombre de toda la civilización humana institucionalizadora de injusticia.

El problema se plantea cuando Pablo, con la intransigencia ilimitada que le hemos visto en la sección última del capítulo precedente, afirma que esa justicia llega y se realiza en el mundo por medio de (*dià*) la fe y brota de (*èk*) la fe [12]. En mi opinión, el in-

8. *Paulus und Jesus*. Tübingen ³1967, 46.
9. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen ²1966, 227 y pássim.
10. *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen 1968, 207.
11. TWNT IV, 294.
12. Por medio de la fe, en Rom 1, 12; 3, 22. 25. 27. 30; Gál 2, 16 (3, 14) (3, 26); Flp 3, 9; etc. Brotada de la fe, en Rom 1, 17; 3, 26. 30; (4, 16 a. 16 b); 5, 1; 9, 30. 32; 10, 6; Gál 3, 8. 11 (3, 7. 9). 24; 5, 5; etc.

terpretar estas expresiones como si la fe fuese mera condición para que Dios concediera la justicia, era una idea exegética muy ligada a la teoría declaratoria acerca de una justicia puramente imputada, y jamás se le habría ocurrido a nadie si la referencia forense de la justicia hubiera sido entendida conforme al verdadero significado del juicio final que vimos en la primera parte del capítulo precedente; pero ya las preposiciones griegas *dià* y *èk* bastaban para excluir tales interpretaciones extrinsecistas que en el fondo escamoteaban el verdadero problema: la causalidad directa y eficaz de la fe para hacer que los hombres sean realmente justos. Si la fe es mera condición, el creer se vuelve precisamente una «obra» meritoria delante de Dios, y todas las elucubraciones para evitarlo resultan vanas. Las expresiones paulinas «antes de que viniera la fe» (Gál 3, 23) y «pero cuando vino la fe» (Gál 3, 25), de fijo entienden la fe como una realidad de dimensión social que entró en la historia humana como el gran don y beneficio divinos; esa fe, propagada por medio del evangelizar, es la que causa justicia en el mundo, y todo este proceso es la salvación que Cristo nos aporta. Pensar que todavía esa fe, donada por Dios, tenga que «mover» a Dios para que éste a su vez produzca en las almas la justicia, es construir especulativamente un tinglado de causalidad vertical ascendente del que lo menos que se puede decir es que no encuentra la menor base en los textos paulinos.

Por el contrario, basándose en esa eficacia directa de la fe para producir justicia, es como Pablo se esfuerza, mediante la interpelación del evangelio, por suscitar en los gentiles la fe de la que brota la justicia (Rom 1, 16-17); es justicia «de fe en fe» (*ek písteos eis pístin*), y por tanto «justicia de Dios», pues la primera de estas fes, el primer eslabón de esta reacción en cadena, «entró en el mundo» introducida por Dios (cf. Gál 3, 23. 25). Así se entiende que Pablo quiera mediante toda esa campaña suscitadora de justicia, «encelar» a los judíos (Rom 11, 14) y hacer que recapaciten ante el hecho multitudinario de «que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia, pero la justicia que brota de la fe; y en cambio, Israel, buscando ley de justicia, no llegó a la ley. ¿Por qué? Porque no (la buscaba brotada) de la fe sino de las obras» (Rom 9, 30-32), porque trataba de realizar la justicia en el mundo por medio de la ley y no por medio de la fe.

El pueblo judío auténtico era consciente de que su misión en el mundo consistía en realizar la justicia; pero no la había logrado, y Pablo contaba con que la muchedumbre de gentiles convertidos en realizadores de justicia sería para él un espectáculo profundamente desquiciador de sus categorías, originador de auténtica *metánoia*.

El sentido rigurosamente causal de la preposición *èk* es patente en Gál 3, 21: «Si se hubiera dado una ley capaz de vivificar, realmente de la ley provendría la justicia».

Pocas cosas le han hecho tanto daño a la exégesis como la interpretación ascética y virtuosa de la lucha de Pablo contra la *kaúchesis* (ufanarse, gloriarse); como si su empeño fuese el añadir una virtud más: la humildad. Como si en su guerra a muerte contra la justicia de la ley estuviera en juego algo de «mayor perfección» y no el todo, el ser o no ser de la justicia en el mundo. Para Pablo ahí se decide la historia de la humanidad, no una virtud más o una virtud menos: «Si por medio de la ley viene la justicia, entonces Cristo murió en vano» (Gál 2, 21); «habéis roto con Cristo cuantos buscáis la justicia en la ley; os habéis desgajado de la gracia» (Gál 5, 4); «cuantos son de las obras de la ley, están bajo la maldición» (Gál 3, 10). Pablo está convencido, no sólo de que la ley ha fracasado en la historia humana en su intento de realizar justicia, sino de que la justicia no podrá realizarse en el mundo mientras exista la ley. En cambio el mensaje evangélico «es la fuerza de Dios para salvación de todo creyente ...*porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe*» (Rom 1, 16-17).

Aparte de que la interpretación ascética del rechazo paulina de las obras de la ley fracasa sin remedio ante el hecho de que Pablo se gloría desinhibidamente en Flp 2, 16 de la eficacia que su evangelización ha tenido entre los filipenses, y según 1 Cor 9, 15 su gloria es haber predicado sin paga o recompensa alguna, y «antes morir que dejarme arrebatar esta gloria»; lo mismo tenemos en 2 Cor 11, 10, «y nadie me quitará esta gloria en la comarca de Acaya».

El apoyarse en la ley, el no romper definitivamente con toda ley y con toda la civilización humana que se apoya en la ley, no es un defectillo ascético que impide la perfección espiritual; es hacer nula la obra de Cristo y frustrar de cuajo el evangelio entero. Se ocluye la posibilidad de entender a Pablo quien no perciba que, al excluir la *kaúchesis*, lo que Pablo quiere es que se realice la

justicia en el mundo, y que lo quiere en plena conciencia de que el mayor obstáculo es el seguir confiando en la ley. Es cuestión de eficacia, de causalidad rigurosamente horizontal: «Si se hubiera dado ley capaz de vivificar, realmente de la ley provendría la justicia» (Gál 3, 21). Por eso dice de los judíos: «Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a conocimiento, pues desconociendo la justicia de Dios y queriendo establecer la propia, no se incorporaron a la justicia de Dios. Porque el final de la ley es Cristo, para justicia de todo creyente» (Rom 10, 2-4).

Y bien, ¿cómo concibe Pablo esa eficacia rigurosamente horizontal de la fe en producir justicia? Anticipando respondo: exactamente como la conciben los cuatro evangelistas y Jesucristo mismo. Pero esa cuestión crucial depende evidentemente de lo que ellos seis y la Biblia entera entienden por fe. Es en este punto donde necesitamos centrarnos.

Los artículos de Weiser y Bultmann sobre *pístis, pisteúein*, etc.[13] constituyen, todo sumado, el mejor estudio que me parece haber sobre la fe, aunque adolece del mismo defecto de los otros estudios exegéticos disponibles: yuxtaponen las diversas acepciones de fe que parecen ocurrir en la Biblia. Hay una falla mucho más grave, sin embargo, de la cual el estudio citado está exento: es la frecuente falla dogmática que consiste en escoger sólo los textos pertenecientes a una de las acepciones de fe que ocurren en la Biblia y proceder como si los otros pasajes y acepciones no existieran. Weiser y Bultmann objetivamente cumplen por lo menos con la constatación de todas las acepciones de fe aparentemente diversas. Las dejan sin más yuxtapuestas, pero al menos las constatan todas.

Sin negar ese mérito que ya es un gran adelanto, parece necesario todavía preguntarnos cuál era el sentido original de «tener fe» y qué relación guardan con él las otras acepciones constatables. Bultmann da un primer paso en esa dirección cuando sostiene que «aun en la acepción específicamente cristiana de *pístis*, que es creer en Jesucristo, se retiene el sentido original de esperanza»[14]. No nos explica Bultmann cómo sigue presente el sentido de fe = esperanza en las demás acepciones aparentemente diversas, y cabe sospechar que de esa profundización dependería una intelección

13. TWNT VI, 174-230.
14. *O. c.*, 208.

no yuxtapositiva de los diversos empleos bíblicos de *pisteúein* y de *pístis*, incluyendo el de «creer en Jesucristo» que, según Bultmann, es la acepción específicamente cristiana. No parece que esta misma sea captable en su verdadero significado si olvidamos cómo se generó partiendo del sentido original en que fe es igual a esperanza.

Confiar en que Dios interviene, es otra acepción de *pisteúo* que Weiser y Bultmann descubren como absolutamente fundamental en el antiguo testamento y en los sinópticos. Salta a la vista la importancia de tal constatación abundantemente documentable, pues si el antiguo testamento tiene esperanza es porque *cree* que Dios va a intervenir en nuestra historia como intervino en el éxodo de Egipto. Así resulta que el confiar en la intervención de Dios es una acepción que no difiere, en lo más mínimo, del sentido que Bultmann reconoce como el original: fe = esperanza.

Hay además un dato de especial relieve, que no se deja emparejar con los demás: entre las expresiones sinópticas que emplean *pístis* o *pisteúein*, hay algunas que son de labios de Jesús mismo. Estimo que importa sobremanera averiguar en qué sentido entendió Jesús histórico lo que es fe, lo que es creer. E igualmente importa saber qué relación guarda ese sentido con la acepción fundamental y original que es tener-esperanza-porque-Dios-interviene-en-nuestra-historia.

Empecemos con un ejemplo negativo que nos permite distinguir los diversos estratos que el uso de «fe» y «creer» nos descubre en el evangelio. «Los que creen en mí» (Mt 18, 6) *no* es expresión de Jesús mismo, como puede verse por el paralelo marciano «los que creen» (Mc 9, 42); el complemento «en mí» fue añadido por Mateo o por la tradición prerredaccional que en manos de Mateo puso un ejemplar de la obra de Marcos [15]. Que yo sepa, ningún exegeta moderno le atribuye la expresión a Jesucristo mismo. Ahora un ejemplo pasitivo: «tu fe te ha salvado» (Mt 9, 22; Mc 10, 52; Lc 7, 50; Lc 17, 19; Lc 18, 42). Nadie pone en duda la autenticidad de esta frase en labios de Jesús. Como dice

15. Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin 1968, 415.

Herbert Braun, «la referencia cristológica explícita de la fe no pertenece a la capa más antigua de la tradición, sino le sobrevino a ésta en virtud de la fe pascual. Jesús de Nazaret no pidió (ni recibió) que creyeran en él como portador de la salvación» [16]. El católico R. Schnackenburg opina lo mismo [17]. A propósito de Mt 9, 22 ya Theodor Zahn había notado: «Jesús no ve la curación de la mujer como obra suya sino como obra de la fe de la mujer» [18]. En efecto, si Jesús desvía de sí la atención hacia la grandeza de la fe de los otros (cf. Lc 7, 9), no puede tratarse de una fe cuyo centro de atención sea él, a menos que le atribuyamos una maniobra bizarra sin base alguna en los textos. Y tampoco el evangelista Mateo piensa que la fe a la que en 9, 22 se le atribuye el milagro sea fe-en-Jesucristo; pues Mateo, cuya fe es ya precisamente creer en Jesucristo (cf. 18, 6), lo haría constar en 9, 22 de alguna manera. Y hay más: la redacción de Mt 17, 19-20 con que el evangelista modifica por completo la enseñanza de la curación del epiléptico (contrástese con Mc 9, 29), claramente nos da a entender que la razón por la que los discípulos no pudieron sanarlo y Cristo sí, fue porque ellos no tenían fe y Cristo sí; tal es ahí el eje de la argumentación mateana; ahora bien, si se trata de una fe que Jesús mismo tiene, no puede tratarse de creer-en-Jesucristo. Con razón H. J. Held rechaza la interpretación de la «fe suplicante» como «confiar en el poder taumaturgo de Jesús». [19]

La fe con referencia cristocéntrica (*pisteúein eis Christón*, o con preposición *epi*, o con dativo) es ya la del cristianismo posterior; la encontramos en Mateo, Pablo y Juan, además de en los Hechos. No se trata de decir: ésta no tiene importancia, y la fe primigenia sí. Se trata de proceder como quien realmente desea entender. Las formulaciones posteriores deben entenderse en función de las primitivas, como desarrollo de ellas, y no prescindiendo de ellas.

16. Artículo *Glaube im NT*, en RelGG[3] II, 1590-1597, col. 1592.
17. *Lexikon für Theologie und Kirche* [2]IV, col. 915.
18. *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig [2]1905, 383.
19. En su excelente monografía *Matthäus als Interpret der Wundergeschichte*, del volumen *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*. Neukirchen [4]1965, 266-268.

Todo hace pensar que el eslabón intermedio lo tenemos en la fórmula de Jn 20, 31; 1 Jn 5, 1; 2, 22: «Creer que Jesús es el Mesías» (que tal es el sentido de *'o Christós* ahí, puede verse por Jn 1, 41). En efecto, como Juan usa infinidad de veces la expresión «creer en él» o (en labios de Jesús) «creer en mí», y como al final de su evangelio (20, 31) nos dice que lo escribió para que creamos que Jesús es el mesías, en esta formulación asume las anteriores. Y como observa Bultmann certero, «especialmente en Juan alternan continuamente "creer en..." y "creer que...", con el mismo sentido»; «por tanto "creer en..." debe entenderse como una abreviación que en el lenguaje de la misión se volvió formal» [20]. Ahora bien, «creer que Jesús es el mesías» tiene un sentido histórico concretísimo que leyendo el antiguo testamento y Jn 1, 41 debería ser evidente. No se trata de creer en un atributo intemporal, como podría entenderlo la filosofía o la dogmática, sino de creer en un hecho histórico. Creer que ese hombre, Jesús de Nazaret, es el mesías, es creer que con él ha llegado el reino mesiánico; es creer que en nuestra época ha llegado el reino de Dios, que llena todas las esperanzas.

También en Pablo ocurre la fórmula «creer en Cristo Jesús» (Gál 2, 16), e igualmente se debe entender como abreviación de «creer que...», encontrada en, por ejemplo, 1 Tes 4, 14 y Rom 10, 9. Pero la proposición-objeto, aquel hecho que se «cree que» sucedió, no se expresa como en Juan diciendo que Jesús es el mesías, sino «que Dios lo resucitó de entre los muertos» (Rom 10, 9), o «que Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4, 14). El mismo objeto de la fe encontramos en 1 Cor 15, 3-4 (el «creer» está en v. 2. 11), y en el fondo la fe paulina no conoce otro, pues, cuando dice «no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado» (1 Cor 2, 2), está refiriéndose a este único hecho que la fe «cree que» sucedió. Aunque acontece con frecuencia, es superficial dejarnos despistar por la circunstancia de que Pablo formula el objeto de su «creer que...» diversamente de como lo formula Juan; precisamente la circunstancia de que tanto en Pablo como en Juan «creer en Jesucristo» es abreviación formal de «creer que algo

20. *Art. cit.*, 204.

sucedió», debería hacernos sospechar que ese «algo» es en Pablo el mismo que acabamos de ver en Juan: creer que Jesús es el mesías prometido y esperado, es decir, creer que en el hecho histórico Jesucristo ha llegado el reino mesiánico.

En efecto Rom 10, 9 nos lo dice con explicitud si tenemos en cuenta que, como muchos han notado, existe ahí un riguroso paralelismo sinonímico hebreo [21]. Según eso, «creer que Dios lo resucitó de entre los muertos» es exactamente sinónimo de «confesar... que Jesús es Señor», y resulta que Jesús es Señor precisamente en virtud de su resurrección. Con palabras de Michel: «Por medio del extraordinario y único hecho de pascua, Dios ha hecho a Jesús Señor y dotado de autoridad al hijo» [22]. El sentido mesiánico del título «Señor» en este contexto es tan nítido e indudable como el del título «hijo de Dios» en Rom 1, 4: «constituido (por Dios) hijo de Dios en poder según espíritu de santidad en virtud de la resurrección de los muertos». De este pasaje dice E. Schweizer con todo acierto: «La calificación de cristología adopcionista no es del todo correcta, pues ésta implica contraste con una concepción diferente, el cual todavía no existe. Pero es verdad que el título hijo de Dios indica primariamente una función de Jesús, pues el v. 4 expresa simplemente que en pascua fue cuando Jesús entró en funciones de rey mesiánico de la comunidad» [23]. El objeto de la fe en Rom 10, 9, el hecho que «creemos que» ha sucedido, es el mismo que en Juan: que ese hombre llamado Jesús de Nazaret es el mesías prometido, es decir, que en el hecho histórico Jesucristo ha llegado el reino mesiánico anhelado por la expectación de generaciones y generaciones. El mismo sentido de Rom 10, 9 es el que tiene la deliberada asunción de un himno prepaulino en Rom 1, 3-4, pues Pablo lo hace desembocar en la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5).

Lo que pasa es que para Pablo la más estallante señal, la prueba inequívoca de que el reino ha llegado, es el hecho de que haya empezado la resurrección de los muertos. En el plural va el acento: *anástasis nekrôn*. Si sólo contáramos con Rom 1, 4, el plural podría atribuirse a la adopción de fórmula prepaulina, pero 1 Cor 15, 12. 13. 21. 42 demuestra que ese plural va en serio (cf. Flp

21. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 259; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, en NeuTestD 1966, 109: «Der Inhalt des Glaubens und des Bekenntnisses ist im Grunde ein und derselbe»; BULTMANN, TWNT VI, 210; KERTELGE, «*Rechtfertigung*» *bei Paulus*. Münster 1966, 175; etc.
22. *Ibid.*
23. E. SCHWEIZER, en TWNT VIII, 368 (año 1969).

3, 11). La resurrección de los muertos es en todos estos pasajes una realidad histórica de dimensión supraindividual, social, colectiva, como una época completamente nueva de la historia humana, como un reinado nuevo que rompe con la historia anterior. Precisamente como el reino de Dios, pues en el verbo «resucitar», tanto en voz activa como en voz pasiva, Dios se explicita o se sobreentiende como agente. [24]

Los pasajes del antiguo testamento (2 Re 20, 5; Jon 2, 1; Sal 16, 10; Is 54, 7) con los que Nestle y Merck acotan 1 Cor 15, 4 para documentar que la resurrección de Cristo fue «según las Escrituras», no tienen nada que ver con una resurrección después de la muerte; tampoco Os 6, 2 [25]. Y en buen método habría también que acotar al margen de Rom 1, 4 (sin despistarnos por el «tercer día» de 1 Cor 15, 4) pues en Rom 1, 2 expresamente se nos advierte que ese mensaje Dios «lo había de antemano prometido por sus profetas en las Escrituras santas»; el cual mensaje habla, como Pablo añade con toda precisión, «acerca de su hijo» (Rom 1, 3); o sea, que del himno aducido a continuación lo que Pablo ve preanunciado en las Escrituras es justamente: «constituido hijo de Dios en poder según espíritu de santidad en virtud de la resurrección de los muertos» (Rom 1, 4). Los pasajes escriturísticos que suelen alegarse para documentar la predicción veterotestamentaria aseverada por Pablo, sencillamente no la documentan; y si no logran empalmar, es porque la búsqueda se ha hecho pensando en una resurrección individual, cuando es bien cierto que el plural «resurrección de los muertos» está tomado completamente en serio, como puede verse por 1 Cor 15, 12. 13. 21. 42. De verdadera resurrección después de la muerte hablan Is 26, 19; Ez 37, 12 s.; Dan 12, 2; Os 13, 14; pero esa resurrección es de dimensión supraindividual, colectiva: constitutivo crucial del reino prometido, elemento imprescindible de la justicia de Dios preanunciada y esperada por siglos. La argumentación paulina en 1 Cor 15, 13 bastaría para disuadirnos de pensar en resurrección individual al hurgar en el antiguo testamento: «Si no hay resurrección *de los muertos*, tampoco Cristo ha sido resucitado».

La vinculación de esa resurrección con el Espíritu Santo en Rom 1, 4 («según espíritu de santidad en virtud de la resurrección de los muertos») la encontramos precisamente en Ez 37 que aca-

24. A. Oepke, en TWNT II, 334: «La idea de que Jesús resurge por propia actividad, se alcanza sólo en la teología joanea».
25. Cf. W. Rudolph, *Hosea* (KomAT XIII 1), 136 s.; H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 1 (BiKomm XIV/1) ²1965, 150 s.

bo de mencionar: «Sabréis que yo soy Yahvé cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío: pondré mi espíritu en vosotros y viviréis» (Ez 37, 13-14). Que se trata del conferimiento escatológico del espíritu de Yahvé, se ve por Ez 36, 26; 11, 19. Y que dicha vinculación del Espíritu con la resurrección en Rom 1, 4 no se aduce sólo porque así estaba en el himno preyacente sino que a Pablo le importa decisivamente, se ve por Rom 8, 11: «Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales mediante su Espíritu que habita en vosotros». Véase igualmente Rom 8, 23.

Lo que Pablo vio en la resurrección de Cristo fue la resurrección de los muertos que llega como una realidad de dimensión social, como un reinado nuevo que rompe con toda la historia pasada. Cristo es solamente «el principio, el primogénito de entre los muertos» (Col 1, 8), «Cristo fue suscitado de entre los muertos como primicia de los que durmieron» (1 Cor 15, 20), «para que fuese primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), «sabiendo que el que resucitó al Señor Jesús, también a nosotros con Jesús nos resucitará» (2 Cor 4, 14; cf. Rom 6, 8; 1 Cor 6, 14). Como dice espléndidamente Lucas interpretando con autenticidad las palabras de Pablo a Agripa: Cristo es «el primero de la resurrección de los muertos» (Hech 26, 23).

En ningún caso se puede pensar que Pablo participe de la cristología adopcionista que algunos exegetas sospechan en el himno prepaulino asumido en Rom 1, 3-4 y que quizá podría también entreverse en Hech 2, 36; Hech 13, 33; Lc 3, 22. Para Pablo la preexistencia de Cristo parece segura (cf. Rom 8, 3; Gál 4, 4; Flp 2, 5-7). Pero entonces, ¿por qué la resurrección de los muertos hace que Jesús sea el mesías? (cf. Rom 10, 9; 1, 4; Flp 2, 9-11). Porque sólo la llegada del reino mesiánico hace que tenga sentido la mesianidad de Jesús, sólo el hecho histórico de que ha llegado el reino hace que tenga sentido hablar de que Jesús es el mesías. No se trata de creer en un atributo sino de creer que ha llegado el reino. La fórmula «creer en Jesucristo» (Gál 2, 16) o «la fe de Jesucristo» (Rom 3, 22; cf. Rom 3, 26; Gál 2, 16; 3, 22; Flp 3, 9) o equivalentes, son abreviaciones conscientes de «creer que...».

Como en Juan. Pero, tanto en Pablo como en Juan, el hecho histórico que se «cree que» ha sucedido es la intervención definitiva de Dios en el acontecer humano. Y así como según Rom 4, 24 el objeto de la fe es «creer en el que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos», así según 2 Cor 1, 9 es confiar y esperar «en el Dios que resucita a los muertos», y según Rom 4, 17 es «creer en el Dios que da vida a los muertos y llama lo no sido a ser». No existe la duplicidad del objeto de la fe paulina, que creyeron encontrar W. Bousset [26] y Herbert Braun [27] entre Dios como objeto de la fe y Cristo como objeto de la fe. La fe del nuevo testamento es creer en el Dios que irrumpe en nuestra historia en el hecho llamado Jesucristo.

«Creer que Jesús es el mesías» es el eslabón intermedio; lo hemos visto en su conexión con las fórmulas posteriores «creer en Jesucristo» o «fe de Jesucristo», etc. Todas éstas mantienen perfectamente vivo el contenido de aquélla: creer que ha llegado el reino de Dios. Conectemos ahora con los sinópticos. La vinculación patente está en Mc 1, 14-15: «Predicando la buena noticia de Dios y diciendo: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios ha llegado. Convertíos y creed en la buena noticia». El mensaje en el que hay que creer, la buena noticia cuyo contenido es el objeto de la fe, es precisamente «que el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios ha llegado». La estructura del párrafo marciano es transparente cuando se capta que «buena noticia» hace inclusión; la primera vez que aparece es para advertirnos que se nos va a dar textualmente el contenido de la noticia que Cristo predicó; una vez explicitado el tenor textual de ella, se nos dice cuál ha de ser la actitud o respuesta nuestra ante un tal mensaje: convertirnos y creer en él. El cristocentrismo que W. Marxsen [28] discute a propósito de este pasaje, me parece enteramente fuera de cuestión; si algo está subrayado por Marcos es que se trata de la buena noticia *de Dios* y del reino *de Dios*; Cristo es el evangelizante (*m^{e}bassêr*) como lo pensó Deuteroisaías.

26. *Kyrios Cristos*. Göttingen ^{3}1926, 179.
27. *Der Sinn der ntl. Christologie*, en *Gesammelte Studien*. Tübingen 1962, 244 s.
28. *Der Evangelist Markus*. Göttingen ^{2}1959, 88-90.

En todo caso la importancia decisiva de Mc 1, 14-15 reside en que concibe la fe como respuesta a la «gran noticia». Lo cual es del todo paulino y habremos de volver sobre ello, pues aquí es donde se juega toda la fuerza del evangelio para salvar a todo creyente mediante la realización de la justicia (cf. Rom 1, 16-17). Los esfuerzos que se han hecho, a propósito del perfecto griego *éggiken* («ha llegado»: Mc 1, 15) para rechazar la «escatología realizada» de C. H. Dodd [29] alegando que *eggízo* no significa llegar, me parecen inútiles cuando de todos modos tenemos el aoristo *éfthasen* en Mt 12, 28 y Lc 11, 10, cuyo sentido de «ha llegado» es indudable. Mantener perpetuamente futuro el *éschaton* (el *ultimum*) fue precisamente el recurso del empedernimiento judío para rechazar a Jesucristo; y aún sigue siendo hoy el refugio acorazado de la obduración: «el fariseo se encarga —dice Oscar A. H. Schmitz muy bien— de que ninguna cosa, ni siquiera el mesías, se vuelva realidad» [30]. Lo que Mc 1, 14-15 nos muestra es que la fe, como en Juan y en Pablo, consiste en creer que con Cristo ha llegado el reino de Dios, la intervención definitiva de Dios en nuestra historia. [31]

Mc 1, 14-15 es la primera vez que Marcos nos habla de la fe. En lo que se cree es en la definitiva intervención divina en nuestra historia, en la que establece el reino de Dios en el mundo, tal como está innumerables veces descrito en el antiguo testamento [32]; por eso es por lo que ni Marcos ni Jesús mismo ni los evangelistas estiman necesario explicarnos qué se entiende por el reino de Dios, pese a que toda la predicación de Jesucristo se resume en proclamar que llega el reino de Dios. Todos lo sabían. Como dice Bult-

29. *The Parables of the Kingdom*. Nisbet 1935.
30. Citado por R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 210, n. 1.
31. Sobre el *éggiken*, cf. P. Joüon, *Notes philologiques sur les évangiles*: RechScRel 17 (1927) 538; A. Feuillet, *Les «ego eimi» christologiques du quatrième évangile*: RechScRel 54 (1966) 234 s.; M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*. Oxford [3]1967, 208-211. Para mí es más que probable que el origen está en el verbo hebreo *qârab*, y precisamente en el uso deuteroisaiano Is 46, 13; Is 51, 5; 55, 6; 56, 1 que los Setenta traducen con el verbo *eggízo*. El cambio a perfecto intransitivo parece intencional en los sinópticos, precisamente para hacer sentir que la justicia que Dios hacía acercarse según Deuteroisaías, con Cristo «ya ha llegado».
32. Cf. *supra*, 204-205.

mann admirablemente, el problema no era qué sino que... En qué tenía que consistir el reino, no podía ser problema para ningún lector del antiguo testamento; lo único importante era *el hecho de que* llegara. No qué, sino que. Como afirma Friedrich, «al llegar el reinado de Dios nadie espera un nuevo mensaje. Lo que se proclama lo saben todos desde el tiempo del Deuteroisaías. Que se proclame, eso es lo que se anhela. Por eso (en la literatura contemporánea, JM) el mensajero y el acto de proclamación son mucho más importantes que el mensaje. Lo nuevo no está en el contenido del mensaje sino en el acaecer escatológico. Como todo depende de la acción, del proclamar, del hecho de que se pronuncie la palabra que hace que el tiempo nuevo sobrevenga, por eso b^{e}*sorâh* (mensaje) pasa a segundo plano, detrás de m^{e}*bassêr* (mensajero, anunciante, evangelizante) y de *bissêr* (anunciar, evangelizar)». [33]

Después de proclamar la llegada del reino, la siguiente vez en que Marcos nos habla de la fe es Mc 2, 5 (Mateo y Lucas lo siguen aquí al pie de la letra). Es un pasaje de enorme importancia para captar lo que significa «fe», si tenemos en cuenta que, antes de narrarnos esa escena, sólo se ha usado el verbo «creer» en Mc 1, 14-15 donde la fe consiste en creer el anuncio de que ha llegado el reino. Ve Jesús que se le aproximan cuatro hombres portando en camilla un paralítico, y Marcos nos describe así ese «ver» de Jesús: «Y viendo Jesús la fe de ellos» (Mc 2, 5). ¿En qué puede consistir esa fe, según los sinópticos, sino en que esos hombres efectivamente *creen* que ha llegado el reino que socorrerá a todos los que sufren y ayudará a todos los menesterosos de la tierra? Es el reino, tal como está descrito en el antiguo testamento. Aunque Mc 2, 5 no es ni pretende ser palabra de Jesucristo, a esa fe se refería Jesús histórico cuando decía: «Tu fe te ha salvado» [34], y cuando hablaba de la fe que mueve montañas (Mc 11, 22-23; Lc 17, 5-6; Mt 21, 21).

Salta a la vista, precisamente en Mc 2, 5, cuánto tiene que ver esta fe con la esperanza. Pero esperanza colectiva de siglos, la esperanza de todas las generaciones humanas que han sufrido enfer-

33. G. Friedrich, artículo *euaggelizomai ktl*, en TWNT II, 723.
34. Cf. *supra*, 233.

medades, injusticias y muerte. Esa es la fe que Jesús «ve» en los cuatro hombres. Hay homogeneidad evidente entre esta fe-esperanza, cuyo sentido se remonta a Jesús mismo, y la fe que según Pablo consiste en «creer en el Dios que da la vida a los muertos» (Rom 4, 17), cuyo contenido de esperanza se esfuerza Pablo por expresar mediante una especie de redoblado acusativo interno, dificilísimo de traducir: «contra esperanza con esperanza creyó» (*par'elpída ep'elpídi epísteusen*: Rom 4, 18). Pero hay continuidad también evidente entre esta fe y la fe del antiguo testamento.

Como observan Weiser y Bultmann, la importancia del verbo hebreo *he'ᵉmîn* para la intelección de la fe neotestamentaria, se deduce del hecho de que los Setenta no usan *pístis* sino para traducir esa raíz, y no usan *pisteúein* sino (con excepción de Jer 25, 8 *šmʻ*) para traducir esa raíz. La excepción misma es sólo aparente, pues ahí emplean *pisteúein* únicamente para variar; en Jer 25, 7 acaban de traducir *šmʻ* por *akoúein*, y no quieren repetir este mismo verbo a continuación. Pablo no sólo pretende conservar el significado de la fe veterotestamentaria; es consciente de que su mensaje central sobre la justicia por la fe se vendría a pique si la argumentación de Rom 4, Gál 3, Rom 9, 33 y Rom 10, 11 empleara el verbo «creer» en un sentido diferente al de la fe del antiguo testamento.

Deuteroisaías es, desde luego, como podía suponerse, el que relanza la fe veterotestamentaria a nuevas esperanzas [35] teniendo fe inquebrantable en el Dios que interviene y que definitivamente ha de irrumpir en nuestra historia humana para implantar en ella la justicia y la vida (cf. Is 40, 27-31, etc.). Pero, como señala Weiser con tino, «la circunstancia de que la mayoría de los pasajes veterotestamentarios con *he'ᵉmîn* describan la relación humana del tiempo de Moisés para con Dios (Ex 4, 8 s.; 14, 31; 19, 9; Núm 14, 11; 20, 12; Dt 1, 32; 9, 23; 2 Re 17, 14; Sal 78, 22. 32; 106, 12. 24), muestra bastante inequívocamente que el sentido específico de *he'ᵉmîn* está vinculado estrechamente a la tradición sacra de los comienzos de la religión de Yahvé en Israel» [36]. Todos esos pasajes se refieren al gran acto libertador con que Yahvé quebrantó la esclavitud egipcia. La fe original de Israel es creer en el Dios que interviene para hacer justicia en nuestra historia humana. Superfluo resulta encarecer cuánto hay, en esa fe, de esperanza cierta de que un día reinará la justicia en nuestra tierra.

35. Cf. A. Weiser, artículos *pisteúo*, *pístis ktl*, en TWNT VI, 195-196.
36. *Ibid.*, 191.

Weiser mismo resalta [37] que el Deuteroisaías retoma el concepto protoisaiano de fe que puede verse en Is 28, 16-17, y comúnmente se admite que es en el Protoisaías donde encontramos el más puro concepto de fe bíblica, válido tanto para el antiguo como para el nuevo testamento. El pasaje aludido dice así:

16 Por eso, así dice el Señor Yahvé:
He aquí que yo pongo por cimiento en Sión
una piedra elegida,
angular, preciosa y fundamental;
quien tuviere fe en ella no vacilará.
17 Pondré el derecho (*mispât*) como medida
y la justicia (*s^{e}dâqâh*) como nivel.

Es claro que a Is 28, 16 alude Pablo en Rom 9, 33 y 10, 11 con la fórmula de los Setenta: «quien cree en él, no será confundido» (no será defraudado). Pero el v. 17 no debe pasarse por alto, pues lo que Pablo trata de demostrar es, como lo dice ahí mismo (Rom 9, 30), «la justicia (que brota) de la fe». Si se prescinde del v. 17 de Isaías, Pablo no tiene base para conectar la fe con la justicia, pues el v. 16 menciona solamente a la fe. Se supone que los destinatarios de la carta conocen el pasaje de Isaías por entero y que, para evocarlo, basta aducir de él las palabras más relevantes. Según Isaías la fe no defrauda porque la nueva fundamentación de la ciudad de los hombres será la justicia de Dios, «justicia y derecho» que Yahvé mismo implanta [38]. Para Pablo ahí está todo: la fe no defrauda porque la nueva civilización humana tendrá como cimiento la justicia de Dios (Rom 10, 3), no la justicia de los hombres (Rom 10, 3) que es la justicia de la ley (Rom 9, 31). La justicia (que brota) de la fe es la justicia de Dios. [39]

La insinuación de Kertelge [40] de que Pablo, en su principal y absolutamente central apelo a la fe veterotestamentaria (Rom 4), interpreta a su modo la fe de Abraham y llevando el agua a su

37. *Ibid.*, 196.
38. Sobre el significado rigurosamente social de esta justicia, cf. *supra*, 120-121.
39. P. Althaus (*Der Brief an die Römer*, en NeuTestD 6, 1966, 105-107) ha visto muy bien que 10, 1-3 no puede separarse de 9, 30-33.
40. *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Münster 1967, 192 s.

molino, aunque es en la exégesis una insinuación muy frecuente que sirve para evadir el impacto del antiguo testamento, no puede sostenerse frente al método moderno de la *Redaktionsgeschichte* que encara al yahvista no como archivista o coleccionador sino como verdadero autor de una obra estructurada con auténtica unidad literaria [41]. Para el yahvista, Abraham es la encarnación misma de toda la esperanza humana. Basta leer la obra del yahvista como lo que verdaderamente es: una obra. En Gén 12 se presenta Abraham, pero después de Gén 4-11 que es la descripción de la historia humana en que Caín es el protagonista y en la que «Yahvé vio que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón no eran más que mal de continuo, y le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra y se indignó en su corazón» (Gén 6, 5-6). (La semejanza teológica y literaria de estos versículos con Gén 18, 17-19 salta a la vista). A este respecto dice muy bien von Rad:

> Por tanto, es descaminado el mirar, como suele hacerse, en Gén 11 el cierre de la prehistoria, pues entonces adquiere la prehistoria una significación excesivamente autónoma y aislada. El cierre es más bien Gén 12, 1-3, más aún, la clave; toda vez que es desde ahí desde donde empieza a volverse inteligible ese prólogo universal de la historia de la salvación en su significación teológica. [42]

Esta intención redaccional del yahvista se agudiza especialmente al terminar su narración Gén 11, 1-9 sobre la torre de Babel: las anteriores irrupciones punitivas de Yahvé en el acontecer humano habían sido sucedidas por otros tantos serenamientos de su ira dirigidos a preservar la raza humana; en cambio esta vez el castigo se descarga sin miramientos; la redacción composicional hace insoslayable en el lector esta pregunta: ¿desecha Dios para siempre a la humanidad? Con el capítulo 11 termina la narración en una disonancia deliberada. Sólo entonces está preparado el lector para conocer al hombre «en el que serán bendecidas todas las naciones de la tierra» (12, 3). Abraham, que representa al pueblo de Israel, es la encarnación misma de toda la esperanza de la hu-

41. Cf. *supra*, 115-125.
42. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*. Göttingen [7]1964, 129.

manidad. Ese fue el hombre, nos dice Pablo, «que contra toda esperanza con esperanza creyó» (Rom 4, 18); y nadie lo ha entendido mejor que Pablo de Tarso. Las obras de los hombres no llegaron a realizar la justicia: tal es la tesis del yahvista en Gén 2-11; en cambio Abraham creyó que Yahvé la realizaría interviniendo en nuestra historia: Gén 15 y 18. (No debe olvidarse que en Gén 18, 17-19 el yahvista retoma y profundiza lo que, conforme a la tradición prerredaccional, nos había dicho en Gén 12, 3 [43]). Dice muy bien Otto Michel: «Para lo que Pablo entiende por "creer", la perícope Rom 4, 17-22 es decisiva» [44]. Nótese que, con más rigor, la preñadísima expresión de Rom 4, 18 debería traducirse así: «*contra toda esperanza creyó en la esperanza*», pues, tal es el sentido de *pisteúein* con la preposición *epí* todas las veces que ocurre en el nuevo testamento: Mt 27, 42; Lc 24, 25; Hech 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19; Rom 4, 5. 24; 9, 33; 10, 11; 2 Tes 1, 10 b; 1 Tim 1, 16; 1 Pe 2, 6, independientemente de si la preposición va con acusativo o, como aquí, con dativo (dativo también en Lc 24-25; Rom 9, 33; 10, 11; 1 Tim 1, 16 y 1 Pe 2, 6).

En la estructura existencial de la fe bíblica hay un elemento absolutamente fundamental que le es común a la fe del antiguo con a la del nuevo testamento, y sin el cual no es posible ni creer que Dios interviene en nuestra historia ni creer que su intervención acaece en Jesucristo. Ese elemento o momento existencial es una fe que consiste en *creer* que nuestro mundo tiene remedio. En torno a creer o no creer que nuestro mundo tiene remedio se escinde la humanidad en dos bandos con mayor hondura divisoria que en torno a cualquier otra cosa sobre la cual disputamos y guerreamos los hombres. Es necesario calibrar bien ese fundamental «tener fe»; no todos los que dicen creer creen realmente en eso. Quienes han proyectado (a contrapelo del antiguo y especialmente del nuevo testamento) la salvación y la gloria solamente para otro mundo, para un más allá, no creen que nuestro mundo tenga remedio.

43. Cf. *supra*, 121-122.
44. *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 126.

Repito lo dicho más arriba [45]: «que heredarán el mundo», Pablo se lo niega a los observadores de la ley, pero para asegurárselo a quienes por la fe se convertirán en justos: «en efecto, no por la ley sino por la justicia de la fe se le prometió a Abraham y a su descendencia que heredaría el mundo» (Rom 4, 13). Cuando Mateo dice «bienaventurados los bondadosos porque ellos poseerán *la tierra*» (Mt 5, 5), es puro escapismo impenitente el interpretarlo diciendo que se refiere a «la tierra de sus corazones»; los dos bandos en que el supradicho elemento absolutamente básico de la fe divide al mundo, aquí se patentizan irreconciliables; Marx queda del mismo lado que los autores bíblicos: sí cree que nuestro mundo tiene remedio. Cuando Mateo nos dice que Cristo retornará a la tierra para «quitar de su reino todos los escándalos y a todos los hacedores de injusticia» (Mt 13, 41), no podía con mayor claridad significarnos que el reino es en la tierra, que «el campo es el mundo» (Mt 13, 38). Sólo quien está poseído de ese terrenismo irreductible puede tomar en serio y vibrar con la esperanza paulina de que finalmente también la muerte será vencida (1 Cor 15, 26). En español y en francés ha hecho especialmente daño la falta de una preposición *ex* para traducir Jn 18, 36: «Mi reino no es (oriundo) de este mundo». De los creyentes dice Ap 5, 10: «Has hecho de ellos para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinarán *sobre la tierra*».

Me pregunto dónde hay más fe y esperanza: ¿en «creer en el Dios que resucita a los muertos» (Rom 4, 17) o en creer como Lucas en el Dios que «llenó de bienes a los hambrientos, y a los ricos los despidió sin nada»? (Lc 1, 53). En todo caso aciertan indiscutiblemente Nestle y Merck cuando acotan Gén 18, 18 cuando Pablo dice que «no por la ley sino por la justicia de la fe se le prometió a Abraham y a su descendencia que heredaría el mundo» (Rom 4, 13). En efecto, sólo en Gén 18, 18-19 se relaciona con «justicia» y con la descendencia de Abraham la promesa de Gén 12, 3 de que en él serán bendecidas todas las naciones de la tierra; sólo en Gén 18, 18-19 nos da el yahvista en términos de justicia su auténtica interpretación del sentido de esa promesa que por pri-

45. Cf. *supra*, 131.

mera vez formulara en 12, 3: ¿cómo serán en Abraham bendecidas todas las naciones de la tierra? «guardando el camino de Yahvé, es decir, practicando la justicia y el derecho a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido». Heredar u ocupar el mundo entero significa que la descendencia de Abraham les enseñará a todas las naciones a realizar en la tierra la justicia. A esto van todas las promesas que se le hicieron a Abraham, empezando, naturalmente, por la de tener descendencia (cf. Rom 4, 18-21; Gén 15, 2. 5. 6).

El acierto de acotar Gén 18 con preferencia a Gén 12, se confirma por la formulación de Gál 3, 8 b donde Pablo cita textualmente la promesa susodicha «en ti serán bendecidas todas las naciones» siguiendo el tenor de los Setenta Gén 18, 18 (Pablo no dice «todas las tribus» como suena Gén 12, 3 tanto en el hebreo como en los Setenta). Pero en Gál 3 surge un problema que curiosamente ha sido minimizado por la exégesis y que aquí necesitamos arrostrar. La promesa mencionada en Gál 3, 8 b reaparece en v. 14 con estas palabras: «Para que sobre las naciones viniera la bendición de Abraham en Jesucristo, para que por medio de la fe recibiéramos la promesa del Espíritu». Se trata del Espíritu del cual ha estado hablando desde el principio del capítulo 3; pero, ¿en qué se basa Pablo para suponer que la promesa hecha a Abraham era promesa de conferir a los hombres el Espíritu? Se basa en dos cosas: 1. la identidad entre justicia auténtica y espíritu de Yahvé; 2. la justicia prometida (Gén 18, 18-19) era justicia auténtica, léase social, para todos los pueblos. El problema es sumamente serio, y de ninguna manera basta declarar con Schlier: «La bendición de Abraham es interpretada como Espíritu» [46], aunque evidentemente lo que dice Schlier es verdad. La fuerza de Gál 3, 14 reside en el carácter de cosa archisabida que ahí se supone tener la identidad entre justicia auténtica y espíritu de Dios; por mucho que desdramaticemos es bastante grave el hecho de que para los autores bíblicos se sobreentienda como archisabido algo en que la teología cristiana ni siquiera ha parado mientes.

46. *Der Brief an die Galater*. Göttingen [4]1965, 141.

En el capítulo 28 de Isaías, que acabamos de tocar porque Pablo lo cita dos veces en la carta a los romanos para demostrar la justicia de la fe, y que tiene su clave, como veíamos, en el v. 17: «Pondré el derecho como medida y la justicia como nivel», en ese mismo capítulo la esperanza de Isaías recibe también esta formulación: «Yahvé será (o se convertirá en) espíritu de justicia para los que presiden el *mispât*» (Is 28, 5-6). Duhm comenta: «Esto sí que se puede llamar una expresión infeliz» [47]. Lo que sí se puede más bien hacer es catar con precisión cuál es según la Biblia el espíritu de Dios, para no confundirlo con lo que nuestras categorías ontológicas griegas nos han hecho pensar de él. Si tenemos en cuenta que Núm 11, 14-30 es la versión yahvista de Ex 18, 13-27 [48] y que el instituir setenta hombres que le ayuden a Moisés tiene como fin «juzgar (hacer justicia) entre un hombre y su prójimo» (Ex 18, 16), se comprende muy bien para qué «pone Yahvé su espíritu sobre ellos» (Núm 11, 29). Ya hemos visto que la caracterización esencial de Yahvé, lo que lo distingue de los otros dioses, es el sentido ilimitado de justicia que lo hace intervenir en la historia humana para suprimir las opresiones; su espíritu es ése. Y va al fondo de la revelación veterotestamentaria la expresión dizque infeliz de Isaías: «Yahvé será espíritu de justicia para los que presiden el *mispât*» (Is 28, 5-6). Es lo que había dicho en Is 1, 26: «Volveré a hacer que tus jueces sean como antaño y tus concejales como al principio; entonces se te llamará ciudad de la justicia, urbe fiel»; pero en 28, 5-6 escatológicamente se atribuye eso a que tendrán el espíritu de Yahvé, con lo cual se nos da una pauta para entender el espíritu de Yahvé cualitativamente, como sin duda lo entendía el yahvista en Núm 11, 17. 25. 29: era el mismo espíritu que estaba en Moisés.

Pero adviértase que también Miqueas lo entendió como caracterización, como manera distintiva de ser y de actuar:

> Yo en cambio estoy lleno de fuerza del espíritu de Yahvé,
> de justicia (*mispât*) y fortaleza

47. *Das Buch Jesaja*. Göttingen [5]1968, 196.
48. Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948, 141, n. 360. Sobre el sentido de Ex 18 cf. *supra*, 173-174.

para denunciarle a Jacob su transgresión
y a Israel su pecado:
Escuchad, pues, jefes de Jacob, magnates de Israel,
que abomináis la justicia y torcéis la rectitud;
se construye con sangre a Sión
y a Jerusalén con injusticia.

(Miq 3, 8-10)

Dentro del v. 8 el paralelismo sinonímico entre espíritu de Yahvé y justicia no deja lugar a dudas. Y se confirma cuando vemos en v. 9-10 para denunciar qué clase de transgresiones necesitó Miqueas el espíritu de Yahvé. Según Weiser, el *mispât* del v. 8 significa «un claro sentido de derecho y de justicia»[49]; y bien, eso es tener el espíritu de Yahvé. No necesitamos negar ni poner en duda la sustancialidad u onticidad del Espíritu Santo, para afirmar que no es eso lo que a la Biblia le importa, sino la caracterización cualitativa, un poco en el sentido con que hoy hablamos del espíritu de Teilhard de Chardin o afirmamos que determinada iniciativa es o no es según el espíritu de Juan XXIII.

Los textos veterotestamentarios que mencionan el conferimiento carismático del espíritu de Yahvé a un hombre o a un grupo de hombres, son relativamente pocos. No nos interesan aquí los pasajes en que Yahvé infunde su espíritu como mero soplo de vida, como en Gén 6, 3; claramente se trata de otra cosa.

Téngase presente Is 11, 1-9: sobre el descendiente de David «se posará el espíritu de Yahvé» (v. 2), y el descendiente de David «defenderá a los pobres con justicia y con rectitud a los indigentes; herirá al violento con la vara de su boca y matará al injusto con el aliento de sus labios; la justicia será cinturón de sus lomos y la bondad ceñidor de sus caderas» (v. 4-5). Es exactamente la misma caracterización del espíritu de Yahvé que hemos visto en Núm 11, en Is 28 y en Miq 3.

En Is 32, 15 s. la infusión «del espíritu de lo alto» significa sin lugar a dudas el conferimiento del espíritu de Yahvé que se predice en Jl 3, 1 s. y en Ez 36, 26 y que se cumple, según Lucas,

49. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I.* Göttingen [5]1967, 259.

en Hech 2, 4 y 4, 31 con el resultado, intencionalmente repetido, que se nos describe en Hech 2, 44-45 y en 4, 32. Veamos cómo la describe Is 32, 15-17:

> Cuando se derrame sobre nosotros el espíritu de lo alto,
> el desierto será un vergel y el vergel parecerá bosque:
> en el desierto morará la justicia (*mispât*)
> y en el vergel habitará el derecho (*s^edâqâh*),
> la obra de la justicia será la paz,
> efecto de la justicia la seguridad y confianza para siempre.

Mayor explicitud no se puede pedir. El espíritu de Yahvé es espíritu de justicia interhumana; justicia definitiva, total. Lucas la describe así: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propio algo de lo que tenía, sino que todas las cosas las tenían en común» (Hech 4, 32). Como esta descripción es repetición sustancial de Hech 2, 44-45, se ve que a Lucas le importaba sobremanera hacer constar cuál era el efecto de la venida del Espíritu Santo; por eso la pone a continuación inmediata de 4, 31, pues en Hech 2 había tenido que intercalar el discurso pentecostal de Pedro y no había quedado suficientemente de relieve la conexión entre 2, 4 y 2, 44-45. Que Lucas ve la entrega ilimitada del hombre a sus prójimos como efecto distintivo del conferimiento del Espíritu, podemos apreciarlo en Hech 10, 38: «Cómo Dios lo ungió con Espíritu Santo y poder y él pasó haciendo el bien»; aquí se refiere sin duda a la cita que en Lc 4, 18 hiciera de Is 61, 1, donde Tritoisaías nos ofrece un testimonio tan inequívoco como el de Miqueas y el de Isaías (28; 11; 32) sobre el hecho de que la Biblia entiende el espíritu de Yahvé como una manera de ser y de actuar, como caracterización cualitativa, más que como hipóstasis o entidad o persona, por legítimo que lógicamente sea deducir la afirmación de estas categorías ontológicas. Dice así Tritoisaías:

> El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí,
> pues Yahvé me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres,
> me ha enviado a vendar los corazones rotos,
> a proclamar la libertad de los cautivos
> y la liberación de los prisioneros.
>
> (Is 61, 1)

Tanto el conjunto de textos como cada texto en particular hacen insoslayable esta conclusión: por espíritu de Yahvé entiende la Biblia espíritu de justicia, espíritu de amor a los necesitados y afligidos. Digo la Biblia: tanto el nuevo como el antiguo testamento. Como testimonio de ininterrumpida continuidad entre el antiguo y el nuevo léase Sal 17: el v. 37 afirma del mesías que «Dios lo confeccionó potente en espíritu santo», y por eso según el v. 32 «en sus días ya no habrá injusticia en medio de ellos», sino (v. 3. 15. 19. 23. 27. 29) abundancia de justicia y de compasión (*éleos*). También intertestamental Test. XII Patr.: Sim 4, 4 «Pero José era hombre bueno, y teniendo el espíritu de Dios en sí mismo, compadecido y misericordioso no me guardó rencor sino que me amó como a los otros hermanos». La significación cualitativa, con prescindencia de cualquier problemática ontológica, resulta patente. Que esta intelección del espíritu de Yahvé no se interrumpió nunca, constátese también en Qumran (1 QH 16, 10-11):

> El alma de tu servidor ha detestado toda obra de injusticia;
> he conocido que el hombre no es justo fuera de ti,
> he aplacado tu faz por el espíritu que has puesto (en mí).

Lo mismo puede verse en 1 QH 4, 31. Pero la vinculación entre antiguo y nuevo testamento es directa, como puede verse por la relación arriba estudiada entre Lucas y Tritoisaías, y muy especialmente por la relación entre Mateo y Deuteroisaías, digna de todo estudio en Mt 12, sin perder de vista Mt 8, 17. Ya veíamos [50] que la *krísis* de Mt 12, 18. 20 (donde está citando casi entero el primer canto de Deuteroisaías sobre el servidor) es la justicia en favor de todos los desvalidos y menesterosos y que en ella pone Mateo el acento con todo vigor. Bultmann [51] ya reparó en que Mt 8, 17 contiene una verdadera y propia interpretación de la misión del servidor deuteroisaiano, que contradice a la idea habitual, basada en expiación, que nos hemos formado sobre el cuarto canto (Is 52, 13 - 53, 12); y Ellen Flessmann-van Leer ha mostrado cuán dudoso e improbable es el sentido expiatorio que ahí

50. Cf. *supra*, 157-158.
51. *Glauben und Verstehen* II, 165.

nos hemos acostumbrado a leer [52]. En todo caso, Mateo ha leído y entendido los cuatro cantos como una obra conjunta y con razón interpreta el cuarto a la luz del primero: la misión del servidor es *krísis*, vale decir justicia para todos los que sufren; por eso en Mt 8, 17 no se trata de que Jesús tome sobre sí nuestras dolencias sino de que las suprima de la faz de la tierra. Lo que merece mayor atención es el hecho de que Mt 12 deliberadamente atribuye esa obra de Cristo a la circunstancia de que Dios «pone su espíritu sobre él» (Mt 12, 18): por eso añade inmediatamente «y anunciará la justicia a las naciones» (*ibid.*). Y la polémica que a continuación introduce Mt 12, 22-30, el evangelista la hace versar precisa y únicamente sobre si las obras de Cristo son eficacia del espíritu de Dios o no (véase 12, 28 donde modifica a Q para hacer que diga «en el espíritu de Dios arrojo los demonios», cuando Q decía «en el dedo de Dios arrojo los demonios»: cf. Lc 11, 20). Ambas menciones del espíritu de Dios (Mt 12, 18. 28) son añadidas redaccionalmente por Mateo; con lo cual hace que la polémica de Mc 3, 22-27 (asumida en Mt 12, 24-26) que no mencionaba al espíritu de Dios para nada, desemboque con perfecta coherencia en el asunto del pecado contra el Espíritu Santo Mc 3, 28-30 (asumida y ampliada en Mt 12, 31-37); con la introducción del espíritu de Dios en Mt 12, 18. 28 logra Mateo que tenga perfecto sentido la tesis de Marcos de que el pecado contra el Espíritu Santo consiste en atribuir las obras de Cristo al «espíritu impuro» (Mc 3, 30) y no al Espíritu de Dios.

Pero no son sólo los sinópticos los que entienden el espíritu de Dios como caracterización cualitativa, como agudo sentido de justicia en favor de todos los menesterosos y desheredados. Si tenemos en cuenta, como vimos [53], que el amor joaneo no es el universalísimo (racionalista o romántico) amor del prójimo sino el amor-justicia para con «el hermano que padece necesidad» (1 Jn 3, 17), Juan nos ofrece un testimonio de esta antiquísima tradición, tan inequívoco como el de Isaías, Miqueas, Deuteroisaías, Tritoisaías, Salmos, Qumran, Test. XII Patr. y los sinópticos.

52. En la obra colectiva *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Theologischer Ausschuss der Evangelischen Kirche). [2]1967, 89-90.
53. Cf. *supra*, 87.

A Dios nunca lo ha visto nadie;
(a) si nos amamos los unos a los otros,
(b) Dios permanece en nosotros y su amor está en nosotros a la perfección
(b) en esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros:
(a) en que nos ha dado *de su espíritu* (1 Jn 4, 12-13).

Nótese que 4, 13 reasume el tema de «permanece en nosotros» de 4, 12 y que por eso no deben separarse estos dos versículos. Los cuatro últimos renglones están estructurados en quiasmo (a-b-b-a), y si 4, 13 le produce a Schnackenburg «impresión extraña», tan extraña que se inclina a considerarlo glosa [54], es precisamente porque para la teología cristiana no se sobrentiende como archisabido lo que para la Biblia sí se sobrentiende: que el espíritu de Dios es caracterización cualitativa de quien se entrega ilimitadamente al prójimo. La argumentación de 1 Jn 4, 12-13 es cerrada y esencialista como pocas en toda la Biblia. *La meta de la intervención de Dios en nuestra historia no es que veamos a Dios, a Dios no se le ve; se trata de que Dios esté en nosotros, y eso consiste en que nos amemos los unos a los otros.* Juan quiere gritar eso a todo pulmón, pues ésa es la única revelación del Dios verdadero. Y refuerza su argumentación añadiendo potentísimamente: ¿cómo no va a ser el amor del prójimo la señal de que Dios está en nosotros si el amor del prójimo es el espíritu mismo de Dios? Es su espíritu, su propia manera de ser la que está en nosotros cuando amamos al prójimo: en esto conocemos que Dios está en nosotros y nosotros en él: en que tenemos su mismo espíritu. Aquí está Dios ya. La tragedia del cristianismo es no haberse atrevido a tomar esta revelación en serio. Sólo dando este paso se entiende la necesidad absoluta en que los autores bíblicos están de que la muerte sea vencida definitivamente (cf. 1 Cor 15, 26; y cf. Ap 21, 4: «Y borrará toda lágrima de los ojos de ellos y ya no habrá la muerte, ni llanto ni clamor ni dolor habrá ya»), y de que retornen a participar de esta vida todos los justos que han muerto: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, en que amamos a los hermanos» (1 Jn 3, 14), pero «el que

54. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. Freiburg [3]1965, 241.

cree en mí, aunque hubiere muerto vivirá» (Jn 11, 25), «yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6, 40. 44. 55). Qué redacción eclesiástica ni qué ocho cuartos; si se entiende cuál es la única revelación posible del Dios verdadero ésta es la vida eterna, y ésta es la que exige que haya resurrección de los muertos y que la muerte sea vencida definitivamente.

Que, a la par con Juan, también Pablo se mueve en la sobrentendida intelección de espíritu de Dios como caracterización cualitativa de espíritu de justicia, lo demuestra precisamente Gál 3, 14 [55] donde traduce por promesa del Espíritu la promesa de justicia que se le hizo a Abraham. Lo grave, lo trastornador para la teología occidental, es el grado elevadísimo de «sobrentendido» que dicha identidad tiene ahí; como en 1 Jn 4, 12-13.

Más explícito es Pablo en Gál 5, 22: «el fruto del Espíritu es el amor». Y si se mantiene como trasfondo Is 32, 15-17 [56], se entiende mejor Rom 14, 17: el reino de Dios es «justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo».

La misma fuerza hay en Rom 8, 4 «para que el contenido de justicia de la ley se cumpliera en nosotros que no andamos según carne sino según espíritu», con tal que no desapercibamos en qué consiste el andar según espíritu, que Pablo nos explica en seguida: «Vosotros no estáis en carne sino en espíritu, *porque el espíritu de Dios habita en vosotros*» (Rom 8, 9). Para comprender la fe-esperanza paulina reviste enorme trascendencia no separar esos dos versículos. H. D. Wendland ha hecho la observación precisa: «Cuando Pablo dice "el espíritu", siempre quiere decir "el espíritu de Dios"» [57]. Y comentando Rom 12, 9, Otto Michel apura la exactitud: «Sólo cuando cualificamos el *pneûma* como ágape, es el *pneûma* en pleno sentido espíritu de Dios» [58]. Y Bultmann: «Por medio del Espíritu queda el nuevo ser caracterizado como un caminar en la justicia» [59]. Si no queremos confundir a Pablo con la antropología dicotómica griega y con la ascética estoica, este punto es decisivo; en efecto, por Gál 5, 13-25 se hace patente que «caminar en espíritu» (v. 25) significa precisamente «por medio del amor servíos los unos

55. Cf. *supra*, 247.
56. Transcrito *supra*, 250.
57. H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen 1968, 29.
58. O. Michel, *o. c.*, 302, n. 1.
59. *Glauben und Verstehen* I, 171.

a los otros» (v. 13), como ya observó Ed. Schweizer [60]. No sabría yo subrayar suficientemente la importancia de esta constatación; en la Biblia el epíteto «carnal» no se acuñó primariamente por razón de la carne, sino por contraste con el espíritu de Yahvé; tan es así, que según Gál 3, 1-5, *la intachable observancia de la ley es actitud carnal.* Lo menos que puede uno decir es que la moral occidental, represora del cuerpo y de lo material y del gozo, tiene muy poca adecuación para transmitir el mensaje evangélico al respecto; es un *understatement.* A Pablo le da lo mismo decir «carnales» (*sarkikoí*) que «psíquicos»: cotéjese 1 Cor 2, 14 con 3, 1. Y ahí mismo (en 3, 3) «ser carnales» es igual que «caminar según hombre» (*katà ánthropon peripateîn*). El verdadero sentido de todo esto viene dado en 1 Cor 2, 12: «Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el espíritu (que viene) de Dios». La intelección bíblica de «espíritu de Dios» como caracterización cualitativa es aquí tangible; y el espíritu del mundo es el «celo y disención» (cf. 1 Cor 3, 3) que se ha estructurado en la civilización humana, como veíamos más arriba [61]. Dice Oettinger muy bien: «Carnalidad es donde acaban los caminos de Dios» [62]. La caracterización que en 1 Cor 3, 3 hace Pablo de «ser carnales» por el hecho de que «todavía hay en vosotros celo y discordia», se corrobora con el contraste definitorio que Gál 5, 13 hace de la carne: «no deis ocasión a la carne, sino que por medio del amor servíos unos a otros»; y como 1 Cor 3, 1-3 identifica el «celo y discordia» con la inmadurez pueril del «ser infantes» (*népioi*), también Ef 4, 13-16 nos ofrece una redoblada confirmación al decir que se trata de que «ya no seamos infantes» (*népioi*: v. 14) sino que «construyamos a Cristo en la caridad» (v. 16). Repito: la carnalidad es un concepto acuñado en contraste con el espíritu de Dios; Pablo lo explicita así en Rom 8, 6-7: «La aspiración de la carne es muerte; la aspiración del espíritu es vida y paz; porque la aspiración de la carne es contraria a Dios». Kertelge resume muy bien: «Carne significa para Pablo la manera de existencia del hombre en cuanto perteneciente al viejo eón». [63]

Respecto del cuerpo, Pablo está en las antípodas del platonismo. Quiere y espera que nuestros cuerpos sean liberados (Rom 8, 11. 13); el cuerpo ha de ser arma de la justicia (Rom 6, 13). Y no sólo nuestros cuerpos; toda la creación está en expectación ansiosa de la liberación (Rom 8, 19. 21). Pablo no deriva el mal de la carne ni de lo corpóreo; es más, como subraya Althaus, tam-

60. Artículo *pneûma*, en TWNT VI, 429, 11 s.
61. Cf. *supra*, 215-226.
62. El texto es aducido H. D. WENDLAND, *o. c.*, 52.
63. K. KERTELGE, *«Rechtfertigung» bei Paulus.* Münster 1967, 214 s.

poco de la natura [64]. El pecado no está deducido de la esencia humana o de la creación o de la contingencia o de la finitud; Pablo es enteramente bíblico, véase «que estaba bien» en Gén 1, 9-31 desde principio hasta el fin de la creación de todas las cosas. El pecado y la muerte *entraron* en el mundo: Rom 5, 12. No eran al principio; no pertenecen de suyo a la humanidad; entraron por causa de un hombre; y por causa de un hombre son destruidos tanto el pecado como la muerte. Lejos de ser un «no ente», a lo que tienen que llegar quienes lo deducen de la finitud, el pecado es una realidad que entra en el mundo y causa la muerte; pero «por un hombre la muerte, y por un hombre la resurrección de los muertos» (1 Cor 15, 21). Este versículo basta y sobra para descartar a quienes pretenden que en Rom 5, 12-21, y en general en Rom, la muerte significa no sé qué muerte espiritual; la muerte que se opone, como obra de Adán, a la resurrección de los muertos como obra de Cristo, es muerte muerte. Pero aquí está en juego el elemento existencial absolutamente fundamental de la fe bíblica, que le es común tanto al antiguo como al nuevo testamento. [65]

«Contra toda esperanza creyó en la esperanza» (Rom 4, 18). La esencia de la fe que se convierte en justicia, está en Rom 4; no podía tematizarse más *ex professo*. El terrenismo, la aquendidad de esta fe están explícitos en Rom 4, 13-16. La cuestión de si en Jesucristo ha intervenido Dios en nuestra historia humana, tiene importancia sólo cuando se cree que nuestra historia humana y nuestro mundo tienen importancia, es decir, cuando se sufre con ella y en ella; si no, no importa que Dios intervenga o deje de intervenir. Mateo lo expresa inmejorablemente en su cuarta bienaventuranza: los que tienen hambre y sed de justicia, ésos son los que serán saciados con la llegada del reino (Mt 5, 6). Rom 4 no es una comparación, es asumir enteras, hacer completamente suyas la historia y esperanza de Abraham; suprimir la exclusividad judía en eso. En este punto crucial, Pablo le es ilimitadamente fiel a Jesucristo; la salvación del mundo viene de los judíos (Jn 4, 22; Rom 9, 4-8); *quam olim Abrahae promisisti et semini eius*. No se

64. Cf. su excurso *Fleisch und Geist bei Paulus*, en *Der Brief an die Römer* (NeuTestD 6), 1966, 87-89.
65. Cf. *supra*, 245.

trata simplemente de demostrar con un ejemplo o con la autoridad de la Biblia que la verdadera justicia es la de la fe. La fe no es una esencia platónica que se realiza en «casos» sueltos, atomizados en diversos momentos y lugares, independientes entre sí; tal sería la concepción individualista en que se falsificó la fe reduciéndose a una «virtud». La fe de Pablo es asunción de la historia de Abraham y de la promesa que se le hizo a él; incorporación total a esa esperanza: que el mundo entero sería transformado por la intervención de Yahvé que hace justos a los hombres y resucita a los muertos. Esa es la fe de Abraham que le fue estimada como justicia (Gén 15, 6). Porque es justicia. Porque efectivamente tener hambre y sed de que se realice la justicia en el mundo, es ya justicia. La intención del yahvista en todos esos capítulos es que tomemos perspectiva histórica; no puede juzgar de la fidelidad de Pablo al yahvista quien no sienta —a una con Pablo y el yahvista— la historia humana como suya, como su asunto, como su esperanza, como su tragedia, como su única iglesia. El individualismo de la salvación es la negación misma de la fe de Jesucristo. Y el catolicismo como denominación discriminante es etimológicamente la negación del catolicismo.

La fe bíblica se entiende a sí misma como esperanza, pero de veras como esperanza que no reconoce límites; lo veremos en seguida, y ya el hecho de que se afirme como creer en el Dios que resucita a los muertos, lo demuestra hasta la saciedad. En ese sentido podemos esquemáticamente distinguir en la fe neotestamentaria tres elementos existenciales, de los cuales los dos primeros le son comunes con la fe veterotestamentaria, sin que ello signifique que el tercero le es extraño a ésta: 1. la fe es creer que nuestro mundo tiene remedio [66]; 2. la fe es creer que nuestro mundo tiene remedio porque Dios interviene en la historia humana; 3. la fe es creer que nuestro mundo tiene remedio porque Dios interviene en nuestra historia precisamente en el hecho histórico llamado Jesucristo. Conviene repetir que quien carece del primer elemento no puede creer en los otros dos. Y en ese sentido es verdaderísima la frase del jesuita Teilhard citada por el marxista Garaudy [67]:

66. Cf. *ibid.*, 245 s.
67. *Perspectivas del hombre*. Buenos Aires 1965, 205.

Me pregunto si hoy la humanidad no está realmente a punto de dividirse entre los que creen y los que no creen en el porvenir del universo. Y me siento más decidido que nunca a unirme a los primeros para la conquista del mundo.

Antes de pasar adelante hagamos constar que la identificación de la fe con la esperanza ilimitada está en la definición misma de fe que Heb 11, 1 nos ofrece; definición en la que la dogmática literalmente «se fijó» como si los evangelios no existieran [68]: «La fe es firmeza de lo que esperamos, convicción de lo que (todavía) no vemos». He interpolado «todavía» porque en 11, 7 vuelve a usar en negación el participio plural neutro *blepoménôn* aclarado con un «todavía», y precisamente para ejemplificar en Noé la fe que en 11, 1 acaba de definir; en efecto, «convicción de lo que todavía no vemos» sí hace paralelismo con «firmeza de lo que esperamos».

La palabra *'ypóstasis*, que he traducido por «firmeza» (Otto Kuss: «ein Stehen zu Gehofftem») aunque otros la vierten por «prenda» (Otto Michel), «garantía», «seguridad cierta», etc., está en Heb 3, 14 íntimamente vinculada a la idea de esperanza: «Hemos venido a ser partícipes de Cristo, con tal que mantengamos maciza hasta el fin la firmeza del comienzo» (cf. Heb 3, 6: «con tal que mantengamos maciza hasta el fin la confianza y exultación de la esperanza»). Independientemente del significado preciso del sustantivo *'ypóstasis*, su vinculación radical y explícita con la esperanza induce a pensar que la definición del 11, 1 quiere decirnos esto: lo que hace inquebrantable a la esperanza es la fe. Sin que ello signifique que esperanza y fe son dos cosas distintas, pues la una entra en la definición de la otra y, aunque la fe parece superar a la esperanza, la supera para poder precisamente seguir teniendo esperanza.

En ese caso podemos mejorar todavía la traducción de Rom 4, 18 y postular este versículo paulino como la mejor definición de la fe: «*Más allá de la esperanza creyó en la esperanza*». En efecto, la preposición *pará* con acusativo tiene como significado genuino y propio el de «al margen de», «más allá de», *praeter* [69]. Lo cual es más tangible en Pablo que en otros autores, como puede verse especialmente en 2 Cor 8, 3; Rom 12, 3. La fe es la ilimitación de la esperanza.

68. Cf. *supra*, 232.
69. Cf. Bauer, col. 1211 s. (III); Zorell, col. 981 s. (III).

Este es el significado de la fe en labios de Jesucristo [70], tanto en la frase «tu fe te ha salvado» como cuando hablaba de la fe que mueve montañas. Hemos visto, además, que la fe auténtica se ejerce también «creyendo que» [71]. Es evidente que no cualquier hecho puede ser «creído que sucedió» por una fe que se identifica con la esperanza; no cualquier verdad-en-sí puede ser «creída» por una fe que se identifica con la esperanza. Estoy hablando de condiciones existenciales de posibilidad, contra las cuales no hay dogmatismo que valga. «Que el reino ha llegado», sí tiene sentido para la esperanza que «cree» que nuestro mundo tiene remedio; que Cristo, primogénito entre muchos hermanos, ha sido resucitado, sí tiene sentido para la esperanza. Para la fe la historia no es un conglomerado de hechos brutos; se fija sólo en los que tienen relevancia para la esperanza de la humanidad, y quien éstos no percibe no conoce la verdadera realidad y sentido de la historia. La fe es soteriología. Y una soteriología que pueda ser entendida sin esperanza, no tiene razón de existir.

2. Dialéctica de la fe

Confirmemos la identidad fe = esperanza por el uso del verbo *kataischynein* en la carta a los romanos. Aparece solamente tres veces: dos para decir que la fe no será confundida o defraudada (Rom 9, 33; 10, 11) [72], y una para decir que la esperanza no defrauda (Rom 5, 5). Esta coincidencia parece bastante elocuente.

Más elocuente resulta, sin embargo, el hecho de que Rom 5, 1-5 es un denso tratado sobre la esperanza (*elpís* en v. 2. 4. 5) con el cual asume Pablo («justificados, *pues*, por la fe»: v. 1) todo lo que ha dicho en Rom 4 sobre la fe. Ello nos afianza en la convicción de que el versículo 4, 18 (único donde se explicite la esperanza) era el perno del capítulo 4, pues eso es lo que Pa-

70. Cf. *supra*, 233-234.
71. Cf. *ibid.*, 235-240.
72. Cf. *ibid.*, 243.

blo retoma, con las palabras fe y esperanza, en 5, 1-5. Máxime cuando vemos el desarrollo Rom 4, 19-21 en que el sentido de esperanza es manifiesto: «no flaqueando en la fe» (v. 19), «frente a la promesa de Dios no se mostró dubitante ni incrédulo, sino se vigorizó en la fe, glorificó a Dios y se convenció firmemente de que el que promete tiene poder también para cumplir; *por eso* le fue contado como justicia» (v. 20-22). Si tenemos en cuenta que todo esto es desarrollo y enucleación de 4, 18 «más allá de la esperanza creyó en la esperanza», la identidad supradicha resulta patente; y lo que Pablo quiere decirnos es que ésa es precisamente la fe que cuenta como justicia; pues que «Abraham le creyó a Dios y le fue contado como justicia» ya nos lo había dicho en 4, 3 y no necesitaba repetirlo. Los versículos 18-22 pretenden explicar *por qué* la fe cuenta como justicia; y la explicación se reduce a esto: porque esa fe es verdadera esperanza.

Pero la importancia mayor de Rom 5, 5 estriba en que nos dice por qué la esperanza no defrauda. En Gál 3, 6-14 Pablo no había sabido explicar sin el conferimiento del Espíritu de Dios por qué o cómo se cumple en nosotros la promesa de justicia que a Abraham se le hiciera. En Rom 4 había quedado pendiente esa había sabido explicar sin el conferimiento del espíritu de Dios por explicación por el conferimiento del Espíritu; por eso Rom 5, 1-5 constituye una unidad con Rom 4 (sin comprometerme a que la unidad termine en 5, 5). Dice: «Y la esperanza no defrauda *porque* el amor de Dios ha sido vertido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5, 5).

A decir verdad, ya Gál 5, 22 «el fruto del Espíritu es el amor» debería desde un principio haber bastado para dirimir la antigua cuestión sobre el sentido de «el amor de Dios» en Rom 5, 5, pues ninguna duda hay de que se trata de amor-al-prójimo en Gál 5, 22 (por el contexto inequívoco), y este versículo afirma vinculación esencial, definitoria, de suerte que un amor que haya sido vertido en los corazones por medio del Espíritu Santo (Rom 5, 5) no puede ser sino amor-al-prójimo. Añádase que la añeja cuestión se planteó como dilema entre genitivo subjetivo (Orígenes, Crisóstomo, Ambrosiaster, Althaus, Sanday-Headlam, etc.) y genitivo objetivo (Agustín, Teodoreto, Focio, muchos católicos), y así planteado el dilema podía zanjarse de fijo teniendo en cuenta el subsiguiente versículo 8 que retoma el asunto diciendo: «Dios demuestra el amor que nos tiene...». Pero lo que causaba perplejidad es que el amor del que Dios es sujeto se derrame en nuestros corazones;

para disolverla habría sido necesario no estar polarizado por la mente griega fatalmente ontologizante sino captar que en la Biblia «el espíritu de Dios» es caracterización distintiva antes que cualquier otra cosa [73]; si a ésas vamos, tan absurdo era que se nos confiriese el espíritu de Dios como que se nos infundiese el amor que Dios les tiene a los hombres; según Rom 5, 5 es este amor con que Dios ama a los hombres el que ha sido vertido en nuestros corazones, y *precisamente por eso* (*'óti*) tenemos ya una esperanza que no puede fallar. La tesis es exactamente la de 1 Jn 4, 12: «si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor está en nosotros a la perfección» [74]. Véase el sentido cualitativo del espíritu de Dios en esta enumeración ampliamente sinonímica: «en magnanimidad, en bondad, en espíritu santo, en amor sin fingimiento, en palabra veraz, en la fuerza de Dios» (2 Cor 6, 6) (véase igual Rom 12, 9-11). Por eso me he permitido insistir [75] en el grado altísimo de «sobrentendido» que «el Espíritu» tiene en Gál 3, 14 como identificado por completo con agudo sentido de justicia y de entrega al prójimo. *Porque el fundamento de la esperanza consiste en que esa justicia de Dios ya está en la tierra y es la que va a transformar al mundo* y a todas sus estructuras civilizatorias —inclusive a los cuerpos: «el espíritu es vida por medio de la justicia» (Rom 8, 10) [76], «para que, así como el pecado reinó en la muerte, así la gracia reinase por medio de la justicia para vida imperecedera por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5, 21).

Que el «amor» de Rom 5, 5 es amor-al-prójimo se confirma además por 5, 9 («mucho más, pues, justificados en su sangre ahora, por medio de él seremos salvados de la ira») que repite a 5, 1 («justificados, pues, por la fe...») y expresamente nos da la vinculación lógica de *la unidad 3, 21 - 5, 11* con la «ira» descrita en *la unidad 1, 18 - 3, 20*. La justicia de la fe, expuesta y demostrada en 3, 21 - 5, 11, es la que nos salva de la ira descrita en

73. Cf. *ibid.*, 247-255.
74. Cf. *ibid.*, 253.
75. Cf. *ibid.*, 247.
76. Se trata del espíritu de Dios: O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 193; O. KUSS, *Der Römerbrief*. Regensburg [2]1963, 503 s.; S. LYONNET, *Exegesis epistulae ad romanos*. Roma [2]1966, 193 s.

1, 18 - 3, 20. Nos saca de ella haciéndonos ser justos, es decir, haciendo que dejemos de pertenecer a la *adikía* en la cual se concretiza inmanentemente la ira de Dios (cf. 1, 18) como realidad de dimensión social en la historia humana [77]. Como vimos, esa *adikía* era el desamor, la envidia, la altanería, la inmisericordia, etc. (y en el fondo nadie ignora que con estas cosas le hacemos al prójimo la más profunda injusticia); es obvio que sólo el amar-al-prójimo nos extrae de ese magma de injusticias en que la ira de Dios se condensa; si pues 5, 9 resume lo anterior (5, 1-8) diciendo que seremos salvados de la ira, el amor de 5, 5 es amor del prójimo.

Añádase que Rom 5, 5 fundamenta en la presencia del amor la esperanza que en 5, 2 se mencionó así: «exultemos en la esperanza de la gloria de Dios». Y aquí se vuelve imprescindible hacer sobre «la gloria de Dios» una aclaración tan importante como la que en el apartado precedente fue necesario hacer sobre «el espíritu de Dios». En mi opinión, han sido inicios metodológicos equivocados los que en ambos casos impedían ver claro; en el caso del espíritu, el anteponer la cuestión ontológica a la cualitativa; en el caso de la gloria de Dios, el anteponer la cuestión cronológica, sobre si la gloria es presente o futura, en vez de averiguar primero qué es lo que la Biblia entiende por «la gloria de Dios». El «ahora» escatológico, con su dialéctica futuro-presente, tiene que ocuparnos luego, y no sólo por lo que a «gloria» respecta, pues toda la fuerza subversiva del evangelio está ahí.

Así como el versículo Gál 3, 14, por la manera sobrentendida de emplear «espíritu», nos imponía una búsqueda específica, así acerca de «la gloria de Dios» el primer y decisivo atisbo nos lo impone Rom 3, 23 donde Pablo resume la exposición que ha hecho de la *adikía* del mundo, tanto la del mundo pagano 1, 18-32, como la del mundo judío 2, 1 - 3, 20, pero resume toda la injusticia del mundo con estas palabras: «No hay diferencia; todos pecaron y necesitan de la gloria de Dios». Evidentemente supone conocido un significado muy específico de «gloria de Dios» cuando dice que les hace falta la gloria de Dios, que les urge la gloria de Dios; pues por la exposición precedente lo que nosotros hubiéramos dicho

77. Cf. *supra*, 192-195 y 201-205.

es que les falta la justicia, que les urge el advenimiento de la justicia al mundo. Y en efecto, la exposición 1, 18 - 3, 20 intencionalmente desemboca en la contrastante «pero ahora, sin ley, se ha manifestado *la justicia de Dios*» (3, 21); ésta es la que la exposición anterior hacía sentir que les faltaba a todos; de suerte que, cuando a continuación repite la misma idea diciendo «porque no hay diferencia, pues todos pecaron y necesitan la gloria de Dios», la sinonimia entre justicia de Dios y gloria de Dios parece manifiesta.

Siendo ello así, tanto por gloria como por justicia se entiende no una propiedad en Dios sino una realidad concreta y masiva de dimensión supraindividual, que ocupa la historia humana y la tierra. El contenido cualitativo, la caracterización de esa realidad, no se lo podemos pedir a la palabra «gloria» ni a la filología del sustantivo griego *dóxa*, pues el nuevo testamento lo toma de los Setenta, y éstos, cuando tradujeron el hebreo *kâbôd* por *dóxa*, realizaron «un reacuñamiento tal del vocablo griego, que más fuerte no podía pensarse» [78]; es el caso más paradigmático que se conozca de modificación de un idioma. Y el distanciamiento se vuelve infranqueable especialmente cuando se trata de «la gloria de Dios», mucho más que en los otros usos de la palabra; la definición clásica —*clara cum laude notitia*— no nos sirve aquí absolutamente para nada. Y si la etimología hebrea de *kâbôd* («gravedad», «peso», en el sentido metafórico de estas palabras españolas) fuese una pista confiable, todavía el estudio filológico podría servirnos de algo, teniendo presente que *dóxa* = *kâbôd* por decisión de los Setenta; pero tampoco es así. Como bien ha visto G. von Rad, «la gloria de Yahvé» es en el antiguo testamento simplemente «un término técnico del lenguaje teológico» [79]. De hecho en Rom 3, 23 el carácter de término técnico se le mete a uno por los ojos.

Este versículo, decíamos, impone una intelección de la gloria de Dios como sinónimo de la justicia de Dios. Funja esto como hipótesis de trabajo, y veamos si se confirma. Si empalma, el sen-

78. G. Kittel, artículo *dóxa*, en TWNT II, 248, 28 s.
79. Artículo *dóxa*, en TWNT II, 241, 43 s.

tido de la gloria de Dios constituirá una corroboración más del sentido de justicia de Dios al que el presente libro ha llegado ya por diversas vías de acceso.

Por de pronto, la sinonimia está bien atestiguada:

> Te abrirá camino la justicia,
> detrás irá la gloria de Yahvé (Is 58, 8 b).
> Los pueblos verán tu justicia,
> y todos los reyes tu gloria (Is 62, 2 a).
> Los cielos pregonan su justicia,
> y todos los pueblos contemplan su justicia (Sal 97, 6).
> Envuélvete en el manto de la justicia que viene de Dios,
> pon en tu cabeza la diadema de gloria del Eterno (Bar 5, 2).
> Tu nombre será «paz de la justicia y gloria de la piedad» (Bar 5, 4).
> Dan gloria y justicia al Señor (Bar 2, 17, y lo mismo Bar 2, 18).
> Se llamarán cultivos de justicia,
> plantación del Señor para gloria (Is 61, 3 b [LXX]).
> Para alabar a Dios por su justicia,
> al Altísimo por su gloria (1 QS 11, 15).

Los estandartes en 1 QM 4, 6: «Bondad de Dios, justicia de Dios, gloria de Dios, *mispât* de Dios».

> La salvación está cerca de los que le temen,
> para que *la gloria* habite en nuestra tierra.
> La compasión y la bondad se encuentran,
> la justicia y la paz se besan.
> La bondad brota de la tierra,
> y la justicia mira desde el cielo,
> Yahvé nos dará el bien,
> y nuestra tierra dará su fruto.
> La justicia marchará delante de él,
> y la paz en el camino de sus pasos.
> (Sal 85, 10-14)

En este párrafo el hecho de que la gloria de Yahvé habite en nuestra tierra se hace consistir en una realidad globalmente descrita como compasión, bondad, paz y sobre todo justicia (tres veces). Imposible negar que esto empalma perfectamente con lo que Rom 3, 23 nos dice. Primero, porque se trata de la gloria de Dios

como una realidad concreta, masiva, que viene a habitar *en nuestra tierra.* Y segundo, porque consiste en justicia, bondad, compasión y paz. Se entiende muy bien que, según Pablo, tanto los judíos como los gentiles «necesitan la gloria de Dios», les urge que llegue la gloria de Dios. Y en efecto, de acuerdo a los pasajes arriba citados, los pueblos podrán verla, los reyes podrán presenciarla; es algo colectivo, social, notoriamente supraindividual, y ciertamente no se trata de un atributo o propiedad en la esencia de Dios.

Por los rasgos que la describen, empieza uno a sospechar que la gloria de Yahvé es la misma realidad, colectiva, como una nueva época, como un nuevo reinado de justicia, que otros pasajes bíblicos llaman el reinado de Dios.

El Sal 96, en sus v. 4-5 desenvuelve la misma idea que el Sal 82 sobre la superioridad de Yahvé respecto de los otros dioses [80] y el último versículo nos da el mismo porqué que el último versículo del Sal 82: porque Yahvé es el que juzga al mundo con justicia. Pero notablemente el Sal 96 está dedicado a «cantar la gloria de Yahvé entre las naciones» (v. 3), la gloria de Yahvé es el tema central: v. 3. 7. 8. La superioridad de la justicia de Yahvé sirve como fundamento para afirmar la gloria de Yahvé, y ésta parece por tanto consistir en que Yahvé manifieste su justicia (en el sentido del Sal 82: salvar al pobre y al débil de las manos de los injustos).

El Sal 57 es el clamor de un oprimido (v. 1. 4. 5) que para ser salvado (v. 4) apela a la conmiseración de Yahvé (v. 2), a la compasión y bondad de Yahvé (v. 4. 11). Pero lo notable está en que la manifestación de la gloria de Yahvé es el *ritornello* que estructura al salmo (v. 6. 12), y se entiende que dicha manifestación de Yahvé consistirá en la intervención compasiva y salvadora del oprimido. Metodológicamente es muy digno de atención que la gloria de Dios constituye el común denominador de este salmo y del 96, sin que en el 57 se mencione para nada la idea de Yahvé juez; resulta que el hacerle justicia al oprimido se relaciona directamente con la gloria de Dios.

El Sal 138, todo condensado en ocho versículos, tal parece que identifica la gloria de Yahvé (v. 5) con su «compasión y bondad» (v. 2), y con el hecho de que Yahvé salva al hombre de la desdicha (v. 7). Otro tanto puede verse en Sal 63 (cf. v. 3); y lo mismo en el Sal 62 (cf. v. 6). Igualmente en Is 35, 1-7 (atendiendo al final del v. 2 que es muy expresivo).

80. Cf. *supra*, 141.

Del Sal 97 ya veíamos el paralelismo sinonímico «los cielos pregonan su justicia, y todos los pueblos contemplan su gloria» (v. 6); pero nótese que, a semejanza de Sal 82 y 96, los versículos 97, 6-9 parecen fincar en la justicia del v. 6 la superioridad de Yahvé sobre los otros dioses; tanto más, cuanto que el v. 10 completa la idea afirmando que Yahvé «libera de la mano de los injustos», y el v. 2 le da unidad al salmo diciendo: «justicia y derecho son la base de su trono» (con la endíadis *s^edâqâh ûmispât*). Este salmo atestigua, pues, la misma concepción de la gloria de Dios que el Sal 96; pero lo notable reside en que el Sal 97 es un poema dedicado a Yahvé rey (v. 1); lo cual confirma nuestra sospecha de que la gloria de Dios, como realidad masiva que se asienta en nuestra tierra, es exactamente lo mismo que el reinado de Yahvé.

A nivel formal, Sal 24, 8-10 con su insistente «rey de la gloria» (cuatro veces) muestra que ambos temas están estrechamente ligados; a nivel de contenido, las puertas que según el v. 9 deben abrirse para que entre el rey de la gloria, significan la entrada al reino [81] al que sólo tendrán acceso los justos descritos en v. 3-4. El mensaje del salmo es esencialista, que es lo que aquí nos importa. Como notan Dohrme y Weiser, las puertas del v. 9 han de relacionarse con las «puertas de la justicia» de Sal 118, 19-20, «pues ésta es la puerta de Yahvé, por ella entran los justos». La procesión cúltica en que se ha materializado todo esto, no tiene por qué impedir que se entienda la idea de un reino de la justicia, cuya aquendidad es patente por Sal 118, 17-18; 24, 1, y que también se llama gloria de Yahvé. Todas las interpretaciones allendistas quedan excluidas cuando se ha visto que se trata de que «la gloria habite en nuestra tierra» (Sal 85, 10), de que «su gloria llene toda la tierra» (Sal 72, 19). Repito, la importancia de Sal 24 y 118 es por las relaciones esenciales que ponen al descubierto, aunque la proyección hacia una época o eón al final de la historia no parezca segura o explícita. El título «rey de la gloria» implica que la gloria es un reino cuyo rey es Yahvé.

El Sal 145 está dedicado a cantar la gloria de Yahvé (v. 5. 11. 12), pero una lectura detenida convence de que esa gloria consiste en que Yahvé es justo y compasivo (v. 17), en que extermina a los injustos (v. 20) y salva a los postrados (v. 14); lo mismo en que hemos visto que consisten el *mispât* y el reino de Yahvé. Tenemos que un salmo dedicado a cantar la gloria de Yahvé, lo que hace es «proclamar su justicia» (v. 7), pregonar su bondad, misericordia y compasión (v. 7-9). Pero lo más notable es que formal y expresamente el salmo está consagrado desde la dedicatoria inicial a Yahvé como rey: «Te exaltaré, mi Dios rey» (v. 1). De suerte que la identidad entre

81. Independientemente de la posterior simbolización litúrgica, acerca de la cual cf. H. J. KRAUS, *Psalmen* I (BiKomm xv), [3]1966, el excurso 197-205.

la gloria y el reinado de Dios resulta más descollante que nunca, pues con la espléndida formulación «tu reino es un reino de todos los siglos» (v. 13), encontramos esta otra: «la gloria de tu reino» (v. 11), que es comparable a «rey de la gloria» que veíamos en Sal 24, 8-10.

La intención mesiánica del Sal 72 es discutida [82], aunque a decir verdad, cuando del rey o del reino o de la justicia descrita nos afirma el v. 5 que durará «tanto como el sol, y tanto como la luna de generación en generación», no debería dudarse que se trata del reinado definitivo de Dios (por medio del mesías) sobre la tierra. Aunque me parece insostenible la concepción de Oesterly que reduce el salmo a descripción de un reinado «ideal para todos los tiempos», aun en esa tesis minimalista se reconoce que el Sal 72 nos indica las relaciones esenciales, el contenido cualitativo sin el cual un reino no puede ser reino de Dios. Y bien, se trata de «hacer justicia a los pobres del pueblo, y salvar a los hijos del indigente, y quebrantar al opresor» (v. 4) (cf. v. 2); lo mismo nos dicen los v. 12-14. Ese reino es la realización de la justicia (v. 1. 2. 3. 7) y de la paz (v. 3. 7). Pero lo más notable es que toda esta descripción va dirigida hacia el último versículo (19) y que éste hace consistir en todo lo anterior el hecho de «que su gloria (de Yahvé) llene toda la tierra».

La hipótesis de trabajo que Rom 3, 23 nos obliga a formular: que la gloria de Dios es la justicia de Dios como realidad masiva que ocupa la tierra entera, se confirma, pues, sobreabundantemente por el antiguo testamento. Es el mismísimo reino de Dios, en el que imperan la bondad, la compasión, la bondad y la justicia, reino del que todos los injustos son eliminados. Después de que en el capítulo 2 del presente libro vimos el significado eminentemente justiciero y compasivo que para el escrito sacerdotal (lo mismo que para el yahvista) tuvo la intervención con que Yahvé liberó a los israelitas de la esclavitud egipcia, resulta muy comprensible que ese mismo escrito mire la gloria de Yahvé como condensada en la nube que de día los protegía del sol durante la travesía del desierto y de noche como nube de fuego les iluminaba el camino (cf. Ex 40, 34-38; 13, 21-22; 14, 19-24); inclusive sucede que, ya sin esas funciones de la primera vez, la nube en que se encarna o materializa la gloria de Yahvé reaparece cuando va a acaecer el milagro de salvarlos de morir de sed (Núm 20, 6;

82. H. J. Kraus, *Psalmen* I (BiKomm), ³1966, 499 s.

cf. v. 7-11) o de hambre (Ex 16, 10; cf. v. 11-16). El sentido es el mismo de los otros pasajes veterotestamentarios que hemos recorrido: «Han visto mi gloria y mis señales, lo que hice en Egipto y en el desierto» (*tèn dóxan moû kaì tà semeîa*) (Núm 14, 22).

Es también el mismo sentido en Juan: «Este comienzo de las señales lo hizo Jesús en Caná de Galilea; y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (Jn 2, 11); y después de haber narrado toda la serie de «señales» (*semeîa*), se refiere al pueblo judío cuando al final dice: «Aunque había realizado tan grandes señales delante de ellos, no creían en él» (Jn 12, 37); y añade que así se cumplió el endurecimiento previsto por Isaías, «ha cegado los ojos de ellos y endurecido el corazón de ellos, etc.» (v. 41), pero «estas cosas dijo Isaías cuando vio la gloria de él» (v. 41). Esta tradición sobre el significado concreto de «gloria» confirma poderosamente el sentido que ya veíamos [83] que tienen en Juan las «obras» y «señales» y el «juicio», y cómo la obduración y el no-creer radican en el hecho de que los judíos no captaban la identificación cualitativa de las obras de Jesús como características de Yahvé: obras inconfundibles de justicia, de compasión y de bondad. En eso mismo consiste la gloria de Dios, según todos los pasajes del antiguo testamento que hemos visto. El pasaje Jn 12, 37-43 cierra un gran arco composicional que no había empezado sólo en Jn 2, 11 sino desde el final del prólogo: «y vimos su gloria, gloria como de hijo unigénito de cabe el padre, llena de compasión y de bondad» (Jn 1, 14). Esta gloria caracterizada por compasión y bondad empalma divinamente con toda la tradición veterotestamentaria que acabamos de recorrer. Son ya muchos los exegetas que en el par griego *cháris kaì alétheia* de Jn 1, 14 ven un esfuerzo (como el «bondad y filantropía» de Tit 3, 4) por traducir el famoso par hebreo *hesed we'met* [84]. Era difícil traducir esa endíadis hebrea al griego, como hoy es difícil traducirla a cualquiera de nuestros idiomas [85]. Pero basta 2 Sam 2, 6; Gén 24, 49;

83. Cf. *supra*, 158-165.

84. Cf. por ejemplo: C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*. London 1965, 139; H. van den Bussche, *Jean*. Paris 1967, 102; R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*. New York 1966, 14; B. F. Westcott, *St. John*. London 1958, 13; etc.

85. Cf. P. Joüon, Mélanges de la Faculté Orientale 5 (1911-1912) 407; F. Asensio, *Misericordia et veritas*. Roma 1949.

19, 19; 39, 21; 47, 29 y Jos 2, 12 para demostrar que se trata de relaciones interhumanas, y la expresión de Tit 3, 4 es la que más se acerca al sentido original; véase también Prov 3, 3; 14, 22; 16, 6; 20, 28. Va en paralelismo sinonímico con la endíadis *mispât ûsᵉdâqâh*[86] en Sal 84, 15; Is 16, 5; Zac 7, 9 (cf. Os 2, 21-22). Y bien, según Ex 34, 6 es la *hesed wʼᵉmet* de Yahvé lo que Moisés ve, en cumplimiento de lo que en Ex 33, 22 se le había prometido: que vería pasar la gloria de Yahvé. Y el Sal 85[87], después de decirnos «para que la gloria habite en nuestra tierra» (v. 10), añade «la compasión y la bondad (*hesed wʼᵉmet*) se encuentran, la justicia y la paz se besan» (v. 11). Igualmente el Sal 57[88] en v. 11-12 sinonimiza la gloria de Yahvé con su *hesed wʼᵉmet*; y este par ya había aparecido en v. 4 antes del *ritornello* del v. 6 (sobre la gloria de Yahvé) con el que concluye el salmo en el v. 12. De suerte que, cuando Jn 1, 14 nos dice que la gloria del hijo estaba llena de compasión y de bondad, no hace sino continuar esa misma tradición aplicándola al hijo; es el mismo sentido de gloria que según el antiguo testamento era propia del Padre; por eso Juan insiste: «gloria como de hijo unigénito de cabe el Padre».

Cuando Juan repite la idea de 1, 14 en 1, 17 «la ley fue dada por medio de Moisés, la compasión y bondad por medio de Jesucristo llegó a ser», incisivamente añade: «A Dios nadie lo ha visto nunca; Dios unigénito, que está cabe el seno del Padre, ése ha narrado» (v. 18). Lo cual confirma el sentido de amor-al-prójimo que Juan quiere expresar por *cháris kaî alétheia*, pues cuantas veces repite su decisiva tesis de que a Dios no se le ve (1 Jn 4, 12; 1 Jn 4, 20; 3 Jn 11), es para hablar del amor del prójimo[89]. Lo cual en el presente contexto nos interesa porque en Jn 1, 14 dicha expresión nos da el contenido cualitativo de la gloria (sea que el adjetivo *pléres* deba traducirse por «llena» o por «lleno»).

El sentido de la gloria de Dios como bondad para con los hombres es también constatable en el *corpus paulinum*. En los siguientes pasajes el perno es la palabra «riqueza»:

86. Cf. *supra*, 120 s.
87. Cf. *ibid.*, 264.
88. Cf. *ibid.*, 265.
89. Cf. *ibid.*, 253.

La riqueza de su bondad (Rom 2, 4); la riqueza de su gloria en recipientes de compasión (Rom 9, 23); la riqueza de su gracia en bondad (Ef 2, 7); según la riqueza de su gloria (Ef 3, 16); la riqueza de su gracia (o bondad) (Ef 1, 7); la riqueza de la gloria de su heredad (Ef 1, 18); la riqueza de la gloria de este misterio (Col 1, 27); mi Dios colmará toda necesidad vuestra según su riqueza en gloria en Cristo Jesús (Flp 4, 19).

Es notable esta dedicación casi exclusiva de la palabra «riqueza» para decir o «riqueza en gloria» o «riqueza en bondad»; gloria y bondad parecen intercambiables. Tanto más cuanto que en Ef 3, 16 y en Flp 4, 19 el asunto pediría que en vez de gloria se apelara a la bondad de Dios, pues se trata de que Dios conceda determinados beneficios según la riqueza de su bondad, diríamos nosotros; pero al autor le da lo mismo decir: según la riqueza de su gloria. Todo muy bien, con tal de tener presente que Rom 3, 23 y todo el antiguo testamento [90] nos obligan a concebir la gloria de Dios como una realidad masiva y supraindividual que llega y se asienta en la historia humana constituyendo en ella un nuevo eón, un reinado universal de la bondad y de la justicia; pues si no, no se entiende Rom 6, 4: «para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos mediante (*dià*) la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en novedad de vida». Cuando Pablo menciona algún instrumento (*dià*) de la acción con que el Padre resucita a Cristo o nos resucitará a nosotros, menciona la fuerza o potencia de Dios (*dynamis*: 2 Cor 13, 4; 1 Cor 6, 14; Flp 3, 10; Rom 1, 4; Ef 1, 19); en Rom 6, 4 no tenía por qué mencionar a la gloria como instrumento si no hubiera en ello intención deliberada. Es que la resurrección de Cristo pone a descubierto el hecho de que ha llegado por fin a nuestra tierra la gloria del Padre, la cual consiste, como se ve por los textos del antiguo testamento que hemos recorrido, en una vida [91] de justicia y bondad y compasión y amor del prójimo, que para el mundo es del todo nueva. En este versículo confluye la concepción bíblica de «vida», con la de «gloria de Dios» que acabamos de perfilar, y con el hecho [92] de

90. Cf. *ibid.*, 262-268.
91. Cf. *ibid.*, 264 s.
92. Señalado *supra*, 236-238.

que para Pablo la señal inequívoca de que ha llegado el reino es la resurrección de Jesús. Como bien sintió Althaus en Rom 6, 4, «el final del versículo es sorprendente. Lo primero que uno espera es que Pablo continúe: como Cristo fue resucitado, así nosotros seremos resucitados para una vida nueva, o: así seremos nosotros resucitados (el último día)» [93]. De hecho, cuando Pablo usa como primer miembro de comparación la resurrección de Cristo, el segundo miembro es generalmente nuestra resurrección (2 Cor 4, 14; 1 Cor 6, 14; Rom 8, 11). En cambio en Rom 6, 4, como también sintió Michel, «el pensamiento se desvía de la consecuencia: que como Cristo será resucitado el hombre» [94]. Asimismo Lyonnet: «se esperaría ahora: "seremos resucitados"» [95]. De ninguna manera basta decir que se trata de una «aplicación moral», como resuelve Lyonnet harto fácilmente [96]; excepto en el sentido en que la total revolución moral de la humanidad es el centro y el tema único de la carta a los romanos; pues la novedad de vida es el tema de Rom 8, capítulo que nadie calificará de simple aplicación moral. Aquí estamos en el núcleo mismo de la dialéctica del evangelio, de la dialéctica de la fe. Pero antes de adentrarnos en él reconectemos con Rom 5, 2 [97] que nos obligó a hacer esta larga pero imprescindible aclaración sobre el significado bíblico de «la gloria de Dios».

La sorpresa de Rom 6, 4 es que anticipa para el presente la novedad de vida que nuestra teología occidental aguardaría para el día en que tranquilamente llegue la resurrección de los muertos. De manera semejante, Rom 5, 5 hace estribar la infalibilidad de la esperanza en el hecho presente y actual del amor del prójimo. Como habla de la «esperanza de la gloria de Dios» mencionada en Rom 5, 2, el contenido de «gloria de Dios» descrito en el antiguo y en el nuevo testamento hace que el «amor» de 5, 5 tenga que entenderse como amor del prójimo. Pero, independientemente y más allá de eso, el problema que la exégesis ha estado en buena parte soslayando es que la gloria por un lado parece futura (Rom 5, 2; 1 Cor 15, 43; Rom 8, 17. 18. 21, etc.) y por otro es indu-

93. P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (NeuTestD 6), 1966, 62.
94. *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 153.
95. *Exegesis epistulae ad romanos* (c.V-VIII). Roma [2]1966, 31.
96. *Ibid.*
97. Cf. *supra*, 262.

dable que ya llegó (Rom 6, 4; 8, 30). Sobre Rom 8, 30 dice Michel: «Llama la atención el aoristo *edóxasen* en lugar de un futuro *doxásei*, que es el que propiamente se esperaría» [98]. Las soluciones que generalmente se proponen equivalen a afirmar que Pablo mira la gloria «como si» ya fuese presente; pero con el mismo derecho podrían otros sostener que en los demás pasajes la mira «como si» fuese futura, y entonces la exégesis pierde toda seriedad arrogándose el decidir cuándo Pablo habla en serio y cuándo «se entusiasma».

El asunto es demasiado serio como para despacharlo de un plumazo diciendo que «a Pablo le es lícito estar tan seguro del último acto, la glorificación, que puede hablar de él a guisa de algo sucedido, en la forma temporal de pasado» [99]. También la justicia por un lado es presente (Rom 5, 1. 9. 17; 8, 10. 30; 9, 30; 1 Cor 6, 11) y por otro futura (Rom 2, 13; 5, 19; Gál 5, 5). Asimismo la «vida» es futura (Rom 1, 17; 2, 7; 5, 17 s.; 8, 13; Gál 6, 8) y presente (Rom 6, 4. 11. 13; 8, 10). Igualmente la salvación es futura (Rom 5, 9. 10; 10, 9. 13; 11, 26; Flp 1, 19) y presente (1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; Ef 2, 5. 8; Tit 3, 5; Rom 11, 11; cf. 2 Cor 6, 2; Flp 2, 12; 1 Tes 5, 8). Otro tanto el carácter de hijos es futuro (Rom 8, 23) y presente (Rom 8, 15; Gál 4, 5. 6). Cuando encontramos esa misma aparente bipolaridad en la «gloria», no podemos resolverla por recurso a una anticipación emocional paulina de la gloria, como si no se tratara de un problema que embiste todo el mensaje de Pablo. Ni entusiasmos ni mitologías resuelven nada para una exégesis que quiera tomar a Pablo en serio.

Como vimos en el apartado precedente, la fe paulina y la de todo el nuevo testamento consiste en creer que ha llegado el reino definitivo de la justicia y de la vida. Por Rom 6, 4 podemos decir que para Pablo es ya tan *éschaton*, tan *ultimum* la resurrección como la nueva vida de justicia que toda la historia humana ha estado esperando; por eso, al ver resucitar a Jesucristo, ve que ha llegado la gloria, la misma gloria que consiste en «que caminemos en novedad de vida». La sorpresa de los exegetas ante

98. *O. c.*, 212.
99. P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (NeuTestD 6), 1966, 95.

Rom 6, 4 depende tanto de que han prescindido del contenido cualitativo y terrestre de la «gloria de Dios» según la Biblia, como de que no han tomado en serio la completa presencialidad del *éschaton* paulino. Enfoquemos éste en relación con la justicia, donde los textos ofrecen más elementos de juicio. La aparente antítesis entre presente y futuro no es en la justicia menos estridente que en la vida o en la gloria o en la filiación o en la salvación.

> Pero ahora sin ley se ha manifestado la justicia de Dios testificada por la ley y los profetas (Rom 3, 21).
> Pues nosotros por el espíritu que viene de la fe estamos en expectación de la justicia que esperamos (o de la esperanza de justicia) (Gál 5, 5).

Schlier trata de penetrar diciendo que este último versículo pone al descubierto «una característica de la estructura interna de la justicia o justificación» [100] y explica dicha característica añadiendo que la esperanza de justicia «es siempre también una justicia... que en sí aguarda todavía su realización» [101]. Las categorías existenciales de Heidegger, a las que Bultmann y tras él muchos han recurrido para interpretar a Pablo, tienen precisamente la desventaja de ser intemporales pese a que tratan del tiempo; en ellas el futuro deja de ser futuro y se vuelve futuridad como «estructura interna» del presente, como «posibilidad humana» [102] constitutiva del presente; y asimismo el presente se convierte en presencialidad intemporal, repetible en todos los momentos de la historia y en todas las generaciones humanas indiferentemente.

Sea que con esas categorías se llame presente al *éschaton* paulino, sea que se le llame futuro, en ambos casos pierde su irrepetibilidad y se destemporaliza, se le saca realmente del tiempo. Un tal desprendimiento de con el tiempo físico le permite a Bultmann tomar el *éschaton* paulino sea como presente [103] sea como futuro [104]. El móvil es genuinamente bíblico: que el «ahora» de Cristo sea el

100. *Der Brief an die Galater*. Göttingen ⁴1965, 233.
101. *Ibid.*, 234.
102. Cf. K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» *bei Paulus*. Münster 1967, 136.
103. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen ²1954, 270-275.
104. *Karl Barth, «Die Auferstehung der Toten»* (1926), en *Glauben und Verstehen* I, 38-64.

nuestro, porque si no, no me atañe; el único tiempo verdaderamente real es mi «ahora», los otros no me son tiempos reales sino tiempos pensados; puedo muy bien, por fe y por *sacrificium intellectus*, «afirmar» acerca de ellos todas las cosas que quieran, y quedar impávido; fe de espectador que me deja impertérrito y que por tanto es falsa, pues, como dice Käsemann, en la fe auténtica «no se trata de afirmar la salvación sino de encontrarla» [105]. Tal es el móvil irrenunciablemente paulino y joaneo, respondente al problema de Kierkegaard sobre la simultaneidad, y las resistencias antibultmannianas harían bien si primero captaran que se trata de algo sin lo cual la fe cristiana no es la fe bíblica sino la fe griega.

Para flechar nuestro «ahora» con toda la implacabilidad con que Pablo flechaba el suyo, brindan valiosa ayuda las categorías existenciales (lo existencial es a lo existenciel un poco como lo ontológico es a lo óntico) que desprenden de la historia física la presencialidad y la futuridad y las hacen «posibilidades» de todo momento de la historia.

Pero basta pensar en una tal destemporalización aplicada al hecho histórico de la crucifixión y resurrección de Cristo, para darnos cuenta de que es inconciliable con la mente de Pablo. El presente de que habla Pablo («pero ahora sin ley se ha manifestado la justicia de Dios...»: Rom 3, 21) no es mera presencialidad sino auténtico presente histórico. «Cuando llegó la plenitud del tiempo envió Dios a su Hijo...» (Gál 4, 4) es una expresión que toma la historia completamente en serio, y el momento de Cristo como un «ahora» irrepetible. Cuando Bultmann, secundando a Barth acerca de la resurrección de los muertos, hace que el *éschaton* sea siempre futuro, lo que hace es, contra la intención de Pablo y de Cristo y de toda la Biblia, que la historia realmente no tenga un *ultimum*; un *éschaton* que siempre es futuro, realmente no es *éschaton* y existencialmente tampoco; la historia no se lleva *a cabo*. Con el futuro y el presente transformados en «estructuras internas», en meras categorías existenciales de futuridad y de presencialidad, lo que tenemos otra vez es el eterno retorno de todas las cosas, pese a toda la sinceridad del esfuerzo por tomar en serio la diferencia

105. *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, en la obra colectiva *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, ²1967, 27.

entre lo bíblico y lo griego. Ni Heidegger ni Bultmann logran liberarse de Aristóteles, aunque Bultmann camina por la vía de la liberación mucho más lejos que todas las demás escuelas cristianas occidentales; el eterno retorno de todas las cosas es inseparable de las categorías; por muy existenciales que éstas se conciban tornan a ser tan eternas e intemporales como las platónicas, repetibles en número indefinido de casos y aplicaciones; nada hay nuevo bajo el sol, todo estaba ya en las esencias. Mantener perpetuamente futuro el *éschaton*, fue el recurso del empedernimiento de este mundo para rechazar a Jesucristo; «el fariseo se encarga —dice A. H. Schmitz muy bien— de que ninguna cosa, ni siquiera el mesías se vuelva realidad» [106]. Lo decisivo no es qué sino que; y sin embargo, el aherrojamiento en que nos tiene la sabiduría de este mundo ha hecho que Bultmann mismo convirtiera el «que» en un «qué». Con ello se manifiesta tangiblemente el poder blindante que la cultura occidental ejerce; poder decididamente superior a la buena voluntad de los individuos. Sólo la auténtica fe bíblica nos puede liberar: creer que con Cristo ha llegado el reino.

Con las categorías existenciales sucedió lo que certeramente observa Bloch que sucedió con la filosofía vital de Bergson:

> Surgió por ella la tiesura (sólo diferente) de una sorpresa siempre igual, de suerte que la aurora, el *incipit vita nova*, en la llamada filosofía de la vida sigue siendo un *fixum*. Y el concepto de lo nuevo resulta ser en Bergson nada más el contraste abstracto de la repetición, inclusive a veces el simple reverso de la uniformidad mecánica; a la vez fue atribuido lo nuevo a todo momento de la vida sin excepción y por tanto desvalorado. [107]

En Pablo, como en todo el nuevo testamento, el *éschaton* es física y existencialmente el *ultimum* de la historia, algo realmente nuevo y definitivo: «Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el reino de Dios. Convertíos y creed en este anuncio» (Mc 1, 15).

Al rechazar la solución de categorías existenciales, ciertamente no nos hemos facilitado la interpretación. Sigue en pie el contraste

106. Cf. *supra*, 240.
107. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1969, 231.

entre la justicia presente de Rom 3, 21 y la expectación de justicia de Gál 5, 5 [108]; y resulta imponente el hecho de que para Pablo en ambos casos se trata del *éschaton*, de un mismo y único *ultimum*. El paralelo paulino de Mc 1, 15 es Gál 4, 4 («cuando llegó la plenitud del tiempo envió Dios a su hijo...») y por él es notorio que para Pablo el *ultimum* de la historia ya está presente; la justicia de Rom 3, 21 y de los múltiples pasajes que proclaman presente a la justicia es el *éschaton*; de ninguna manera puede afirmarse que sólo los pasajes de futuro se refieren al *éschaton*; por el contrario, el contraste que estamos considerando entre justicia presente y justicia futura (como entre vida en presente y vida en futuro, gloria en presente y gloria en futuro, etc.) solamente se enfoca en su verdadera agudeza y estridencia cuando se ve que ambas series hablan de un mismo y único *ultimum* de la historia. La solución de Kertelge deja toda la impresión de subjetivismo: «El carácter escatológico del concepto paulino de justificación consiste en que la fe siente (o experimenta o vive: *erfahren*) la justificación como la acción escatológica de Dios» [109]. Parece como si individualista y subjetivamente «por la fe» se saliera uno del viejo eón. Por el contrario, según Pablo la muerte y resurrección de Cristo son realmente el *éschaton*; ese hecho hace que la fe nazca, pero no viceversa.

Y sin embargo, si no se entiende en sentido imaginario y subjetivo, es verdad que según Pablo la justicia escatológica llega y se realiza en el mundo por medio (*dià*) de la fe y brotando causativamente de (*èk*) la fe [110]. La razón (*gàr*) que Rom 1, 16-17 da de que el evangelio «es fuerza de Dios para salvación de todo creyente», es que en el evangelio «se revela la justicia de Dios de fe en fe». Ese «poder» o «fuerza» (*dynamis*) de Dios para salvar al mundo, consiste en la revelación de la justicia de Dios por medio de la palabra proclamante que opera brotando de la fe y causando la fe en otros (*ex písteos eis pístin*). El espíritu de Dios, entendido como caracterización cualitativa y real, como espíritu de justicia [111], según Gál 5, 5 es causado por la fe: «Por el espíritu que brota

108. Cf. *supra*, 273.
109. *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Münster 1967, 159.
110. Cf. *supra*, 229-232.
111. Cf. *ibid.*, 247-256.

de la fe (*pneúmati ek písteos*) estamos nosotros en expectación de la esperanza de justicia»: la posesión de ese espíritu que por la fe se ha producido en nosotros, es la que hace que tengamos esperanza segura de que viene la justicia; y el versículo siguiente explica por qué (*gàr*): por la «fe que opera por medio del amor». Es el mismo porqué que Rom 5, 5 nos daba para explicarnos por qué la esperanza no defrauda [112]. Ha sido un error explicar estas expresiones psicológica e individualistamente; es el operar del amor en el mundo el que nos hace tener esperanza segura de la realización de la justicia en la tierra. El evangelizar es realmente eficaz en virtud de la fe que suscita; el *anuncio de que llega* el reino tiene que *hacer que llegue* el reino; por eso cuenta Pablo con que el hecho multitudinario de la justicia de los gentiles, producida por la evangelización paulina, «encelaría» a los judíos (Rom 11, 14). Aquí está toda la aparente antinomia entre redención objetiva y redención subjetiva, entre *éschaton* presente y *éschaton* futuro, entre «indicativo» e «imperativo». No hay más penetrante imperativo que el indicativo «ha llegado el reino» (Mc 1, 15; Mt 12, 28; Lc 11, 20), que fue ciertamente pronunciado por Jesús de Nazaret. Cuando uno se convence de que ha llegado para toda la tierra el momento de la justicia, ese convencimiento (que es la fe-esperanza neotestamentaria) hace que efectiva y realmente llegue el *éschaton*; con toda razón acusaron de subversión a Jesucristo (cf. Lc 23, 2). Asimismo Pablo en 1 Cor 2, 6 habla de «los gobernantes de este eón que van a desaparecer», y en Rom 4, 13-15 cuenta con un mundo inminente en que ya no habrá leyes porque los justos se adueñarán de toda la tierra (la ley pertenece —v. 15— a la ira descrita en Rom 1, 18 - 3, 20; es factor de ella, engranaje eficaz de la misma), y en 1 Cor 6, 1-6 les reprocha a los cristianos el no haber entendido que la nueva humanidad ya no tiene necesidad alguna de tribunales. [113]

Es cierto que Pablo hasta el fin de su vida inclusive esperó que la parusía sobrevendría de un momento a otro (cf. 1 Tes 1, 9 s.; 4, 13-17; 5, 1 s.; Flp 4, 5; 1 Cor 7, 29-31; Rom 13, 11 b), y así se explican ciertos preceptos que la moral ha cometido el yerro de destemporalizar (1 Cor 7, 17-24. 26.

112. Cf. *ibid.*, 260.
113. Cf. *ibid.*, 215-226.

29-35; 11, 3-16; 14, 34-35; Rom 13, 1-7) erigiéndolos en norma eterna, como si implicaran jerarquía absoluta de valores. Pero esa expectación próxima de la parusía no sirve para explicar que la justicia y la vida y la gloria y la salvación y la filiación sean para Pablo, precisamente por constitutivas del *éschaton*, tanto presentes como futuras [114]; pues también para Juan el juicio es tanto presente como futuro [115], y Juan no aguarda la parusía como inminente; y también para Mateo la resurrección de los muertos es tanto presente (cf. 27, 52-53) como futura, y Mateo no está en expectación próxima de la parusía [116]. Científicamente la explicación debe valer para los tres autores, pues para todos tres es el *éschaton* tanto presente como futuro. En particular es muy de notarse que en Juan y en Mateo la seguridad de una futura parusía no impide en lo más mínimo que el *éschaton* sea inequívoca y físicamente presente (cf. Mt 12, 28; Jn 5, 24; 12, 31, etc.); no es que la proximidad inminente haga sentir el *éschaton* como presente. Bultmann mismo reconoce que en Mt 11, 5-6 y Lc 7, 22 b-23 está el «que». [117]

Es la fe, suscitada por la proclama llamada evangelio, la que hace que llegue el *éschaton*; pero no en la fantasía sino en la realidad. Los evangelizantes interpelan urgiendo la realización-ya de lo que Cristo vino a realizar, y por cierto, identificando nuestro «ahora» con el de Jesús histórico, no por prestidigitación destemporalizante de los conceptos o de la imaginación, sino por el más agudo sentido de la historia real que pensarse pueda: Cristo vino a realizar la justicia, la hora esperada por toda la humanidad ha sonado. La subversión es ilimitada. Cuanto más realista el sentido histórico, tanto más apostrofante: toda la historia humana ha estado en expectación de este momento: *idoû nyn ʻeméra soterías*: «Ahora es el momento propicio, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6, 2). Véase en la sola carta a los romanos veinte veces este «ahora»: Rom 3, 21. 26; 5, 9. 11; 6, 19. 21. 22; 7, 6. 17; 8, 1. 18. 22; 11, 5. 31 a. 31 b; 13, 11; 15, 23. 25; 16, 26. La palabra *euaggélion* («la gran noticia») carece absolutamente de sentido si no estamos ansiando con toda la esperanza de la humanidad la liberación definitiva, la realización total de la justicia; sólo en esa expectación de quien *sí cree* que nuestro mundo tiene remedio [118] es

114. Cf. *ibid.*, 272.
115. Cf. *ibid.*, 156 s.
116. Cf. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*. Göttingen ²1966, 236-242.
117. *Glauben und Verstehen* I, 204.
118. Cf. *supra*, 245 y 257.

gran noticia el hecho de que Cristo «destruyó en su carne la ley de los mandatos y decretos» (Ef 2, 15). La palabra evangelizante es creadora sólo si es escatológica, es decir, sólo si hace que *creamos* que ha llegado el *éschaton*; sólo entonces nos son realmente, no imaginariamente, presentes la muerte y resurrección de Jesucristo. La vida eterna es ésta, que por fin ha empezado. El único empedernimiento (*pórosis tês kardías*), la verdadera obcecación-ante-la-realidad, es el antimesianismo.

La afirmación ontológica de la metafísica (con prólogo «trascendental» o sin él, lo mismo da) flecha algo tan diferente del «que», que de plano me resisto a llamarle ser al «que», me resisto a describir esa diferencia diciendo, como la describen los heideggerianos, que hemos cambiado el concepto de ser y descubierto otro ser. Aun los trascendentales (Maréchal, Rahner, Lotz, Marc, Coreth, e incluso Lonergan) captan el «que» como quiddidad, como un ser-en-general que realmente no es un «que». Tanto los griegos como los escolásticos tienen su culmen fiel en el iluminismo, en Lessing y Spinoza y Descartes y Leibniz: la necesaridad de los conceptos y esencias; de ahí no brota un «que» jamás, ni jamás será posible conocer con quiddidades un «que». El hecho mismo de que digan que en la esencia de Dios está el existir, es claro síntoma de que no entienden el «que», pues lo estiman reductible a esencia o quiddidad. Alegan que sólo conocemos por proposiciones, que Cristo mismo nos llega convertido en lenguaje; así muestran que no captan ni el «que» ni el habla; desaperciben precisamente lo único central del lenguaje: el hecho de que te estoy hablando. La traducción del «que» en lenguaje no está en ninguna palabra o conjunto de palabras sino en el hecho del lenguaje, en la interpelación. Observa Bultmann muy bien: «Nada de lo que Cristo dice es nuevo; decisivo es el momento, el "ahora" del ser-pronunciada, el evento de la palabra» [119]. Y Friedrich: «*Dâbâr* no significa solamente "palabra" sino también "cosa", "historia", "acontecimiento"» [120], mientras por el contrario el *lógos*, la palabra de los griegos, «es todo menos apostrofamiento o potente palabra creadora» [121];

119. *Der Begriff des Wortes im NT*, en *Glauben und Verstehen* I, 273.
120. TWNT II, 719, n. 3.
121. KLEINKNECHT, artículo *lógos*, en TWNT IV, 78.

más aún cuando se trata de la palabra griega, «se debe prescindir de su carácter interpelante: quien oye el habla del filósofo, debe asentir no a él sino al *lógos*»; «lo que constituye a la palabra griega es su contenido, no el hecho de ser pronunciada» [122]. La etimología de la palabra griega es colectar, escoger, traslaticiamente contar, explicar; quien percibe el *lógos*, no encuentra una exigencia brotada de la situación; el hombre griego no necesita oír, quiere «ver».

El conocer griego se realiza en un mirar que toma sus distancias; es «objetivo» en la medida en que la participación del cognoscente en lo conocido se reduzca a «ver». El resultado tiene que consistir en que lo conocido sea «patente» (*dêlon*), «manifiesto» (*fanerón*). Son de origen visual tanto *eîdos* como *idea*, y para el conocimiento griego es el *eîdos* lo verdaderamente real de las cosas; lo verdaderamente real es pensado como eterno e intemporal, que en medio de todas las alteraciones está siempre ahí y es visto por el *ómma psychês* (ojo de la mente); realmente el cognoscente lo «tiene», «dispone» de él [123]. En cambio el conocimiento bíblico, lejos de pensar que la realidad de lo conocido se capta mejor cuando se suprimen las relaciones personales entre el cognoscente y el objeto y que el conocer debe reducirse a un mirar distanciado, está convencido de que el no-conocer es pecado, no error solamente, y que el conocer se realiza sólo cuando la significación y exigencia de lo conocido se capta y ejerce eficacia. [124]

La comunicación bíblica del conocimiento, la palabra, el evangelizar, no anuncia verdades eternas y generales sino un hecho histórico; pero no lo hace de manera que la palabra se vuelva prescindible cuando ha transmitido al oyente la noticia y la información sobre el hecho, como si la función de la palabra fuese meramente transmisora y mediadora. La palabra misma pertenece al hecho.

> Por eso precisamente es revelación y ella misma propaga muerte y vida en el mundo, pues en ella como evento se ejecuta la decisión por

122. R. Bultmann, *o. c.*, 275.
123. Cf. R. Bultmann, artículo *ginósko*, en TWNT I, 690 s.
124. Cf. *ibid.*, 697.

la muerte o por la vida (2 Cor 2, 14-16; 4, 1-6). La palabra se dirige, no a la curiosidad o al «interés» de los oyentes, sino a su conciencia (2 Cor 4, 2; 5, 11).[125]

Pero el existencialismo mismo, muy superior a la metafísica por haber captado el «que», es insuficiente si no se da cuenta de que el único «que» decisivo es el *éschaton*. Los conservadores sociales no se dan cuenta del grado hondísimo de sistematización y organicidad cosmovisiva en que los tiene encerrados occidente. La receptibilidad categorial de la dimensión escatológica reduce la fe a «vivencias fenomenológicas». «Y todo eso es en resumidas cuentas subjetivismo podrido», como dice Bloch de Heidegger[126]. Si me niego a describir la diferencia entre el «que» y el ser como la aparición de un nuevo concepto de ser, no es porque en tal descripción los heideggerianos dejen de tener razón frente a los metafísicos; la tienen, e inmensa. Sino porque la diferencia es mucho mayor que eso. El núcleo generador de todo solipsismo, el verdadero refugio acorazado del «yo» consiste en mantener perpetuamente futuro el *éschaton*; una auténtica alteridad interpelante no se da si no ha llegado el momento de la justicia para el mundo entero. Sólo ese hecho irrepetible e incategorizable constituye un «otro»; sólo él puede liberarnos del aherrojamiento en que «este mundo»[127] nos tiene cautivos. «Esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el hijo de Dios» (1 Jn 5, 4-5)[128]. La verdadera inmoralidad es el antimesianismo, y de ninguna cosa tiene occidente tanto miedo como de que nos convenzamos de que ha llegado el reino de Dios. En cuanto cayéramos en la cuenta de que Jesús es el mesías, el reino de Dios se realizaría. Cesaría para siempre el «clamor» de los oprimidos, ese «clamor» que hizo que Yahvé interviniera en nuestra historia.

«Vencer al mundo» en 1 Jn no significa solamente, como suele por regla general interpretarse, no ser vencidos por el mundo,

125. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 209.
126. *Das Prinzip Hoffnung*, 79.
127. Cf. *supra*, 225.
128. Cf. *ibid.*, 235.

como si se tratara de torneos ascéticos en la interioridad espiritual del subjetivismo y lo que está en juego fuese de importancia meramente individual. En esta subjetivación del evangelio, que sirve para racionalizar y justificar veinte siglos de real antimesianismo llamándolo cristianismo, coinciden hermanablemente las «vivencias» existenciales y las «vidas espirituales» del más rancio conservadurismo metafísico. ¡Qué más quiere este mundo esclavista sino que reemplacemos la fe por el estoico nihilismo de la desesperanza que los existencialistas nos inculcan como actitud heroica ante la nada, o que proyectemos sobre «otro mundo» o sobre «la tierra de nuestros corazones» la subversiva esperanza bíblica que dice que los justos «reinarán sobre la tierra»! (Ap 5, 10). Heidegger es involuntariamente —pero con cuánta eficacia— el gran ideólogo de la burguesía y del *establishment*. Que domine a Rahner, desconectado como éste vive de la Biblia, no tiene nada de extraño; pero que, en balance final, haya logrado frenar los esfuerzos de Bultmann por escapar de la «sabiduría de este mundo», constituye insuperable demostración de cómo el esclavizamiento en que el mundo nos tiene alcanza su máximo de efectividad cuando obtiene que esa esclavitud no se dé cuenta de ser esclavitud.

El paso decisivo en la liberación humana lo dieron los autores bíblicos cuando intuyeron que el mal se integraba en una totalidad orgánica y cohesiva, que el pecado tenía unidad, que se estructuraba en civilización y por consiguiente se había adueñado de la esencia misma de la ley. Sólo en siglos futuros valoraremos lo que significa para la historia del hombre el haber comprendido (Cristo en persona fue quien lo hizo) que la muerte y el pecado están unidos y con ellos la ley. La mejor formulación de ello es Rom 5, pero los cuatro evangelios insisten en lo mismo implacablemente. Es el final del reformismo cuando se vio que la ley estaba ya inseparablemente uncida al pecado. Todo reformismo, aun el actual, aun el «mejor intencionado», hubiera dicho que era cuestión de mejorar la legislación, de hacer leyes con más sentido de justicia y con más conocimiento científico de la realidad. La revolución mundial está toda en esta frase: «la ley sobrevino para que el pecado llegara al colmo» (Rom 5, 20), o en esta otra: «todo lo que no brota de la fe es pecado» (Rom 14, 23).

3. Marx y la dialéctica

Marx coincide con Pablo en la intuición de la totalidad del mal: que el pecado y la injusticia forman una estructura orgánica omnicomprensiva y omnipervadente. Pablo llama *kósmos* a esa totalidad. Marx la llama capitalismo. Pero si el marxismo no reconoce que el capitalismo es extremación y ahondamiento de la opresión que ya le era inherente desde tiempos bíblicos a la civilización humana, está negando la dialéctica y atribuyendo el nacimiento del capitalismo a causas exteriores, exactamente como lo haría la metafísica o el materialismo mecanicista. Y si Mao Tse-Tung pregunta: «¿por qué la revolución china puede evitar un futuro capitalista y ligarse directamente al socialismo, sin seguir el viejo camino histórico de los países occidentales, sin pasar por el período de la dictadura burguesa?» [129], es precisamente porque la estructuración de la injusticia en civilización totalizada ya existía desde antes del capitalismo. Y en el *Manifiesto comunista* Marx mismo afirma:

> La sociedad burguesa moderna, salida del desplome de la sociedad feudal, no ha abolido las oposiciones de clases. Sólo ha puesto nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha, en lugar de las antiguas. [130]

Ahí mismo, contra los legitimistas o promotores del «socialismo feudal» argumenta así:

> Cuando los feudales demuestran que su manera de explotación no se parecía a la explotación burguesa, olvidan simplemente que ellos explotaban en condiciones y circunstancias del todo diferentes y hoy

129. *Sobre la contradicción*, en *Cuatro tesis filosóficas*. Buenos Aires 1969, 84.
130. *Ausgewählte Schriften*. München 1962, 806.

caducadas. Cuando demuestran que bajo su régimen el proletariado moderno no existía, olvidan simplemente que la burguesía moderna fue un necesario rebrote del orden social feudal.[131]

Que la estructuración «civilizatoria» de la opresión no remonta solamente al orden medieval, es la tesis de Marx al mero principio del *Manifiesto*: «La historia de toda sociedad hasta hoy sida es la historia de los antagonismos de clases»[132]. Es, pues, puro dogmatismo mecanicista, propio de «concepción del mundo» y no de pensamiento dialéctico, el afirmar que antes del capitalismo no era posible descubrir la organicidad totalitaria de la civilización humana para la opresión, y que por tanto el determinismo de la historia misma le deparaba a Marx el mérito de tal descubrimiento; lo que ese dogma quiere es absolutizar adialécticamente el factor económico, pero tropieza sin remedio con el problema del origen de la acumulación primitiva de capital en unas cuantas manos, sin la cual el sistema capitalista como tal no pudo empezar a existir. Como dice muy bien Calvez, «una vez adquirido el capital, la explotación se lleva a cabo de conformidad con un mecanismo establecido. Pero para la adquisición del primer capital hay que poner a punto el mecanismo. ¿En nombre de qué se hace, sino por una voluntad de poder personal que, al tomar apoyo en el desarrollo de fuerzas productivas nuevas, no por ello deja de constituir una *elección* que no estaba determinada?»[133]. La *posibilidad* de extorsionar la plusvalía estaba dada en el hecho llamado mercancía, en el hecho de la economía mercantil y en el dinero, pero de la posibilidad a la decisión de aprovechar esa posibilidad hay mucha distancia. Las palabras mismas de Marx excluyen el determinismo económico de sus adialécticos seguidores:

En los anales de la historia real han sido la conquista, el esclavizamiento, la rapiña a mano armada, la ley de la fuerza bruta, las que han triunfado siempre. En los manuales beatos de economía política, por el contrario, es el idilio el que ha reinado siempre. Al decir de ellos, nunca hubo, exceptuando el año en curso, otro medio de enri-

131. *Ibid.*, 830.
132. *Ibid.*, 805.
133. J.-Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid [5]1966, 364.

quecimiento que el trabajo y el derecho. En realidad los métodos de la acumulación primitiva son todo lo que se quiera menos materia de idilio.[134]

Cuán coherente sea esta explicación con la reducción que Marx mismo hace de todas las enajenaciones, tarde o temprano, a la económica, es harina de otro costal; pero la primitiva acumulación de capital, sin la cual el mecanismo capitalista no se establece en la historia, Marx la atribuye precisamente a causas como las descritas por Pablo en Rom 1, 28-31; 3, 10-17.[135]

Que todo ello formaba una unidad orgánica en que unas cosas condicionan a las otras de manera que no se puede salir de ese círculo de hierro sin rompimiento total con el *kósmos* o eón civilizatorio que en ellas consiste, es una de las tesis centrales de Pablo[136]. Por otra parte, el carácter dialéctico de esa unitaria realidad supraindividual descrita por Pablo es evidente por Rom 7 entre otros pasajes: el pecado que se ha estructurado como realidad supraindividual en la historia domina al hombre y es más fuerte que él, aunque inicialmente entró en la historia por obra del hombre (Rom 5, 12-21); es más, de tal manera lo domina, que ello no le quita al hombre su culpabilidad y responsabilidad personales (Rom 1, 20. 32; 2, 12-16; 3, 5-8; etc.); la ley, eje funcional y quintaesencia de ese *kósmos*, originalmente se había inventado para el bien y para la vida (Rom 7, 10.13), pero ha llegado inextirpablemente a ser el punto de cristalización de ese *kósmos* del mal. Todavía más: el desarrollo histórico mismo de esa totalidad hace que la maldad llegue al colmo (Rom 7, 8.13; 5, 20-21; Gál 4, 4-5) y se necesite insustituiblemente el rompimiento con todo el pasado (Gál 3, 10 a; 2, 21 b; 5, 4; 4, 9).

El anticomunismo se ha fijado en las inconsecuencias más o menos reales de Marx o del marxismo, y se engaña a sí mismo cuando dice que por objetividad científica y por deseo de consistencia lógica occidente rechaza al marxismo; si tal fuese el motivo, occidente debería haberse rechazado a sí mismo mucho antes de que

134. *El capital* III. México [5]1968.
135. Cf. *supra*, 191-195.
136. Cf. *ibid.*, 222-226.

Marx naciera. Lo que motiva los rechazos occidentales antimarxistas es en realidad todo aquello en que Marx coincide con la Biblia, no sus inconsecuencias sistemáticas. En primer lugar la denuncia del carácter unitario indisociable que el mal ha adquirido estructurándose en civilización totalizante y que lo hace capaz de «recuperar» para su propio reforzamiento aun los mejor intencionados intentos e iniciativas de justicia que acepten las reglas de juego impuestas por el sistema. La clarividencia en este punto le resulta insoportable a occidente; de pocos pasajes bíblicos abomina occidente tanto como de éste: «Nadie pone un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo, pues así rompe el nuevo y con el viejo no pega el remiendo nuevo» (Lc 5, 36; Mc 2, 21; Mt 9, 16). Cotéjese con el reproche de Marx al reformismo de Proudhon:

> Modificando las condiciones materiales de vida este socialismo no quiere abolir en modo alguno las condiciones burguesas de producción, abolición que sólo es posible por la vía revolucionaria; lo que quiere son mejoras administrativas, realizables dentro del cuadro de estas condiciones de producción y que en nada modifican la relación entre capital y trabajo sino que, en el mejor de los casos, le abaratan a la burguesía el costo de su dominación y al gobierno le simplifican el presupuesto. [137]

El jesuita Calvez parafrasea certeramente así:

> La reintegración en el mundo del «tener» no es una solución al malestar social; no es una solución que entrañe la supresión de la condición proletaria, porque es justamente el «tener», tomado como modo de existencia humano, lo que engendra la alienación social, la división de la sociedad en clases radicalmente hostiles, al proletariado. [138]

Esta clarividencia sobre el poder «recuperador», «reabsorbente», que las iniciativas reformistas ejercitan en nombre del sistema vigente, en época reciente nadie lo ha analizado mejor que H. Marcuse [139], pero se deriva enteramente de la intuición sobre el carácter

137. *Ausgewählte Schriften*, 837.
138. *El pensamiento de Carlos Marx*, 255.
139. Me remito a sus cuatro libros: *Eros y civilización*. México [4]1969; *El hombre unidimensional*. México [5]1969; *El marxismo soviético*. Madrid 1969, y *Un ensayo sobre la liberación*. México 1969.

de totalidad orgánica y omnipervadente que el mal llega a adquirir estructurándose en civilización, precisamente en un cosmos, como lo llama Pablo. Con la descripción paulina de «el pecado» [140], cotéjese lo que el jesuita Bigo objetivamente constata en Marx:

> El capital no es solamente para Marx un conjunto de medios o un conjunto de derechos. Es un conjunto que cobra vida en cierta manera, animándose con un movimiento fantástico, poniendo en trabajo a millares de hombres y persiguiendo con una lógica implacable su objetivo último, que es, no la satisfacción de las necesidades humanas sino «la apropiación y la capitalización de la plusvalía» (*Das Kapital* VIII, 172), realidad totalmente penetrada de intenciones y de cálculos, realidad que parece estar apoderada de un sustituto de alma humana y que, dotada de un prodigioso dinamismo, se levanta frente al hombre real, para dominarle y someterle a sus fines, ser mítico del que Marx nos cuenta su dramática aventura en el curso de los 98 capítulos de su obra inacabada. [141]

Aquí Bigo exagera un poco, como exageran los que hablan de una personificación del pecado en Pablo; quien hoy escribiera la historia de la injusticia en el mundo, o la historia de la inmisericordia, etc., tendría que constatar que se trata de una realidad supraindividual, de una totalidad que domina a los hombres, y cuyos elementos constitutivos se condicionan e interrelacionan entre sí como las partes de un organismo; a más de un lector le daría la impresión de personalización mitológica, pero no es así. El mismo paralelismo habrá que trazar entre Pablo y Freud a propósito de «la muerte».

Lo cierto es que la totalidad y organicidad de la injusticia estructurada en civilización Pablo la constató dieciocho siglos antes que Marx y, como acabamos de ver, traicionan el pensamiento dialéctico de Marx quienes piensan que la totalidad llamada capitalismo surgió como hongo sin raíces ni precedentes en la historia. Ahora bien, el hecho indudable de que Pablo denunciara desde el siglo primero esa totalidad civilizatoria del pecado y del desamor, objetivamente nos obliga a afirmar que el capitalismo denunciado

140. Cf. *supra*, 219-226.
141. P. Bigo, *Marxismo y humanismo*. Madrid 1966, 171.

por Marx es el desarrollo congruente de la civilización humana de la opresión, es la cultura de la injusticia y del aplastamiento de los hombres llevada a extremo perfeccionamiento y refinamiento sistemático. Con una capacidad tal de reabsorción, que logró recuperar y asimilar para su propio provecho y reforzamiento aun la fuerza misma del cristianismo embotando su filo mediante reducción a cosmovisión griega.

Marx y la Biblia coinciden en esta afirmación de importancia incalculable: el haber llegado el pecado a sistematizarse institucionalmente en estructura civilizatoria sin grietas, es lo que históricamente se necesitaba para que la humanidad cambiara de eón. Esa exacerbación del pecado hasta el extremo, esa *reductio peccati ad absurdum* es, tanto para Pablo como para Marx, la maduración total de la historia, el punto de rompimiento que la humanidad necesitaba para caer en la cuenta de la maquinaria infernal que ha montado y para liberarse definitivamente de ella. No todo momento abstracto es el momento; hay un *éschaton*. Tanto Calvez como Marcuse y Bloch han insistido certeramente en que la negación marxiana de ideales morales abstractos no implica determinismo en lo más mínimo, sino precisa y libre toma de conciencia acarreada por los mismos hechos históricos que llegan a extremarse en un sistema que produce él mismo los hombres conscientes que serán sus subvertidores.

Pero tanto en Marx como en la Biblia la posibilidad de esa liberación definitiva es absolutamente la base de todo el pensamiento. La tesis histórica más revolucionaria donde, en contraste con todas las ideologías occidentales, coinciden la Biblia y Marx, es ésta: el pecado y el mal, que después se estructuraron en sistema civilizatorio esclavizante, no le son inherentes a la humanidad y a la historia, comenzaron un día por obra humana y son, por tanto, suprimibles. Esta convicción ha sido relegada por occidente entero al archivo de las utopías y en la teología cristiana misma puede uno encontrar apologías de la propiedad privada fundadas, como en dato objetivo, en una tendencia pretendidamente natural y esencial a «tener», como si el afán de lucro y el individualismo fuesen atributos esenciales de la naturaleza humana; tanto monta afirmar que nuestro mundo no tiene remedio; en pocas cosas se ve tan claro como en ésta que el pensamiento griego es la aniqui-

lación de la fe y de la esperanza; la «gran noticia» no puede darse para la mente griega que así demuestra ser inextirpablemente la ideología del *statu quo*. La susodicha argumentación pretende deducir un derecho «natural»; por tanto, piensa estar tocando la «naturaleza humana» cuando habla de la tendencia a «tener». Algunas correcciones aclaran que se trata de la «naturaleza caída», pero no se ve entonces cómo puedan derivar derecho «natural» de propiedad y necesidad «natural» de que exista el estado. Tanto para la Biblia como para Marx el egoísmo y el estado son hechos precisamente «caídos», no naturales.

Precisamente por eso nosotros creemos que el hombre puede dejar de ser egoísta y desalmado e interesado y que puede encontrar su mayor plenitud en amar a su prójimo. Rechazamos la imposición de una pretendida naturaleza incambiable, en virtud de la cual, mientras haya historia, el hombre será lobo para el hombre. El móvil adquisitivo que la *Populorum progressio* (n. 26) rechaza y denuncia como viga maestra del sistema capitalista, es extirpable. Si occidente llama utópico a Marx, lo primero que tiene que hacer es quitarse la máscara y llamar utópico al evangelio; y que los frentes se deslinden pasando la raya donde realmente está, y no se siga defendiendo a occidente so pretexto de los valores eternos de la cultura cristiana. El evangelio es la guerra a muerte contra ese móvil adquisitivo sin el cual la civilización occidental se desploma; en exégesis rigurosa nada autoriza a posponer su eliminación para otro mundo o para otra vida. La ridiculización que se hace de la esperanza mediante el calificativo de utopía constituye, en primer lugar, desconocimiento de la realidad y de la historia y, en segundo lugar, defensa mórdica del *statu quo*, ideológica en el más reconcentrado sentido de la palabra.

Ha sido un yerro de consecuencias incalculables el interpretar en términos de ontología invisible la «nueva creación» de Gál 6, 15 y 2 Cor 5, 17. El segundo pasaje se autointerpreta en v. 21 haciendo consistir la nueva creación en «que nosotros lleguemos a ser la justicia de Dios en Cristo». Y Gál 6, 15, como han observado con justeza Schlier[142] y Bultmann[143], es sinonímico de Gál 5, 6:

142. *Der Brief an die Galater*. Göttingen [4]1965, 283.
143. *Glauben und Verstehen* I, 171 s.

> Ni la circuncisión vale algo ni la incircuncisión, sino
> la nueva creación (Gál 6, 15).
> Ni la circuncisión puede algo ni la incircuncisión, sino
> la fe que mediante el amor es eficaz (Gál 5, 6).

De suerte que, así como 2 Cor 5, 17. 21 hace consistir la nueva creación en que seamos la justicia de Dios presente en el mundo, así Gál 5, 6; 6, 15 la hace consistir en la fe que está operante en el mundo mediante el amor; se trata del amor y de la justicia que la humanidad no había logrado realizar antes de Cristo, por eso es Pablo tan consciente de la radical transformación humana que el advenimiento de la justicia implica. Ni siquiera en Marx es dado encontrar una expresión de esa transformación total tan fuerte como la que Pablo acuña en el término «nueva creación». La fe que mediante el amor es eficaz no puede ser interpretada en términos de ontología invisible e inconstatable, y mucho menos puede afirmarse que Pablo se refiere a otro mundo o a otra vida; se trata del mundo nuevo que la historia entera de la humanidad ha estado anhelando. «Si uno está en Cristo, es nueva creación; lo antiguo pasó, lo nuevo ha sido hecho» (2 Cor 5, 17). Por lo demás, la identidad susodicha entre Gál 6, 15 y Gál 5, 6 está explícita en Ef 2, 10 si se tiene en cuenta [144] que «obras buenas» es término técnico:

> Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús para las obras buenas que Dios preparó para que en ellas caminásemos.

Precisamente porque Pablo cuenta con esta nueva creación, precisamente por eso cree en un mundo nuevo de justicia en que ya no habrá leyes (cf. Rom 4, 15 en el contexto 4, 13-22), y que el mayor obstáculo para su advenimiento es el seguir confiando en la ley como realizadora de justicia [145]. Para esa «nueva creación» evidentemente ni la circuncisión ni la incircuncisión cuentan en algo (Gál 6, 15), «lo antiguo pasó, lo nuevo ha empezado» (2 Cor 5, 17), lo que cuenta es «la fe que mediante el amor es eficaz» (Gál 5, 6), con ello somos nosotros la justicia de Dios (2 Cor 5, 21) presente en el mundo como realidad enteramente nueva. La ley y el gobierno no sólo salen sobrando sino que estorban:

> Pues no es verdadero judío el que lo es en el exterior ni verdadera circuncisión la que lo es en el exterior en la carne, sino que el ver-

144. Cf. *supra*, 145.
145. Cf. *ibid.*, 219-226.

dadero judío lo es en el interior, y verdadera circuncisión la del corazón, en espíritu, no en letra (Rom 2, 28-29).

El sentido de «circuncisión del corazón» es la más radical transformación que hace al hombre capaz de amar espontáneamente a los desvalidos [146]; por eso Rom 2, 28-29 corrobora el sentido que en Gál 5, 6 y 2 Cor 5, 17. 21 tiene el rechazo de la circuncisión de la carne. Recrimínese a Marx toda la utopía que se quiera, pero séase muy consciente de que con mayor razón hay que usar ese vocablo para calificar el mensaje central del cristianismo; el designar la ley como «letra» (Rom 7, 6; 2 Cor 3, 3. 6; Rom 2, 29) nos indica qué amplitud tiene la palabra «ley» cuando Pablo rechaza la ley: toda ley escrita o formulada; si aun la de Dios, mucho más la de los hombres. Esto va entendido sin restricción en serio, no hay manera de darle vueltas. Pablo cuenta con un mundo sin ley y sin gobierno porque cuenta con un hombre enteramente nuevo que constituye una auténtica «nueva creación»: «Revestid el hombre nuevo, creado según Dios en justicia y en verdadera santidad» (Ef 4, 24).

No os mintáis unos a otros,
desvestíos del hombre antiguo con sus obras,
y *revestíos del hombre nuevo*
que según la imagen de su creador
se renueva para conocimiento,
donde no hay griego o judío,
circuncisión o incircuncisión,
bárbaro o escita,
sino Cristo todo en todos;
revestid, pues —como electos santos y amados de Dios—, *entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia,* soportándoos unos a otros, y perdonándoos mutuamente si alguno tiene queja contra otro; como el Señor os perdonó, así también vosotros. *Pero sobre todas estas cosas, revestid el amor*... (Col 3, 9-14).

No puede haber duda sobre lo que «el hombre nuevo» significa para Pablo. «Todos serán justos», había dicho Is 60, 21. Cuando Pablo, en Rom 13, 13-14 nos dice «no en discordia y celo, sino

146. Cf. *ibid.*, 94-99.

revestid a nuestro Señor Jesucristo y no cumpliréis la intención de la carne para codicias», no está sino expresando en gran síntesis lo que acaba de decir en Rom 13, 8-10: que la plenitud de la ley es el amor fraterno; ese amor fraterno que se encarnó en Jesucristo como en el hecho inaugural del mundo nuevo [147]. Jesucristo, así calificado y así con toda verdad entendido, es el hecho nuevo en la historia (cf. Rom 15, 2-3; 15, 7; Ef 5, 1-2; 5, 25; Flp 2, 1-8; Mc 10, 35-45; Mt 20, 20-28; 1 Jn 3, 16; 4, 10-12; 4, 19); estar en Cristo significa sumarse a esa corriente nueva, incorporarse a ese mundo nuevo que quiere nacer en la historia; por eso nos dice 2 Cor 5, 21: «para que nosotros llegáramos a ser la justicia de Dios *en Cristo*». Por eso el «revestíos a nuestro Señor Jesucristo» de Rom 13, 14 es el remate después de «la plenitud de la ley es el amor» en Rom 13, 10; lo que Rom 13, 11-14 añade es toda la fuerza del *éschaton*: «La plenitud de la ley es el amor. Y eso siendo conscientes del momento: que ya es hora de que surjamos del sueño...». Como veíamos anteriormente [148], sólo el *éschaton* mesiánico dispara verdadera otridad disruptora de todo subjetivismo. Pero si el *éschaton* consiste en la exigencia total de justicia en el clamor del prójimo, el otro absoluto se revela únicamente ahí. [149]

Decíamos que tanto Marx como la Biblia creen que el hombre puede dejar de ser egoísta y desalmado e interesado y que puede encontrar su mayor plenitud en amar a su prójimo. Que tal es la esperanza de Marx, véase en este párrafo de los *Manuscritos* de 1844:

> No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre, cobran ambas, en el caso del socialismo, una significación humana, y por lo tanto social. Esta —la pobreza— es el lazo pasivo que le hace al hombre sentir la mayor riqueza, al otro hombre, como una necesidad. [150]

Oigámoslo más claramente expresado por Calvez, testigo imparcial:

147. Sobre el sentido de injusticia interhumana que la palabra «codicias» tiene, cf. *supra*, 96-97. Sobre el sentido de «carne», cf. *supra*, 254-255.
148. Cf. *supra*, 278-282.
149. Cf. *ibid.*, 85-91.
150. Citado por J.-Y. Calvez, *o. c.*, 575.

El bien supremo es en todo esto el hombre con el cual el hombre se relaciona por una necesidad única que resume todas las otras necesidades y que se llama la necesidad del hombre. Apoyándose en estas afirmaciones de Marx es como Mascolo ha podido definir al comunismo como necesidad de «comunicación». [151]

Oigamos a otro jesuita, testigo no menos imparcial: según Marx «ya presente en el cambio, el antagonismo de los individuos se transforma, con el salariado, en un antagonismo de clase, que reposa en una desigualdad fundamental entre los hombres y en una forma enmascarada de esclavitud. La confiscación del plusvalor es la consecuencia directa de este estado de cosas. El capitalismo es, al mismo tiempo, la abolición de la libertad de los hombres, de unos respecto a otros, y de su igualdad. Significa que el hombre no es ya un hombre para el hombre. Y todavía aquí, la idea no es secundaria sino dominante; ella dirige todo el razonamiento; sin ella, nada tiene sentido en la economía política marxista». [152]

Es una caricatura ideológica el afirmar que la primacía histórica de lo económico sostenida por Marx implique sometimiento y rebajamiento del hombre; si contra algo lucha Marx es contra la esclavitud en que el hombre ha caído respecto del mundo económico. Oigámoslo de labios de Bigo:

Bajo cualquier forma que se expresa, fetichismo, abstracción, objetivación, materialización, mixtificación, inversión de las relaciones de las cosas con el hombre, la idea discurre a través de toda la economía política marxista: idea de una especie de rebajamiento del hombre por el primado que el mundo económico ha adquirido sobre él. Y esta idea no es adventicia. Es fundamental. Si no hay aquí una afirmación del hombre, hay que perder las esperanzas de ver claro. [153]

A los ideólogos del *establishment* occidental les ha sido muy fácil aprovechar la común ignorancia del significado de «dialéctica» y hacer propaganda contra el «materialismo dialéctico» como si se tratara de lo que occidente entiende por «materialismo»; la

151. *Ibid.*, 574.
152. P. Bigo, *Marxismo y humanismo*, 234.
153. *Ibid.*, 233 s.

gente tiende a fijarse únicamente en lo que entiende. Como la ignorancia de lo que es «dialéctica» plaga también a la aplastante mayoría de los marxistas, éstos mismos han facilitado tamaña falsificación del pensamiento de Marx. Para refutarla bastaría constatar que Marx combate contra el materialismo de los enciclopedistas y contra el de Feuerbach con tanta fuerza como contra el idealismo y el espiritualismo; lo que principalmente les reprocha es falta de dialéctica y desconocimiento de Hegel (cf. las *Tesis sobre Feuerbach*); lo que alguien entienda, sin dialéctica, por «materialismo», no sólo no puede ser atribuido a Marx, sino que constituye uno de los frentes adversarios contra los que Marx lucha. Es de un simplismo desarzonante el atenerse al hecho de que la palabra materialismo está tanto en la designación del materialismo mecanicista y metafísico como en la designación del materialismo dialéctico; diga la propaganda lo que diga, estos dos no son especies de un mismo género.

Lo que sucede es que, para entender la dialéctica, es necesario tomarla en serio, y tomar en serio la dialéctica es un paso que exigiría abandonar el daltonismo moral que le es esencial a la epistemología de la ciencia occidental heredada de los griegos; epistemología que como «ideal de objetividad» ha logrado descender hasta las capas populares y no científicas, o sea hasta el hombre común y corriente. La famosa *Werturteilsfreiheit* de Max Weber (la ciencia sin juicios valorativos) es el ideal occidental de conocimiento, en la medida y grado en que occidente permanece fiel a los griegos; medida y grado que siguen siendo muy altos y que siguen impenitentemente constituyendo una meta a alcanzar. Marx se prohibió a sí mismo la moral como conocimiento separado, porque lo ejercitaba con enorme profundidad e intensidad en todo conocimiento de la realidad; y su mérito insuperable es el haber mostrado que una ciencia que de ello se abstenga conoce sólo las apariencias y no la realidad, es decir, deja de ser ciencia. A mi noticia han llegado muy pocas afirmaciones tan geniales como la que se halla en los *Manuscritos* de 1844: «La ciencia económica no es sino la realización lógica (es decir, mental) de la negación del hombre» [154]. Marx se refiere a la ciencia económica creada por occiden-

154. Aducida por R. Garaudy en su *Karl Marx*. Paris 1964, 182.

te, que es la única que hay; ésta ignora lo más importante de la realidad de la economía: el aplastamiento del hombre. Pero esa ciencia traída al mundo por Quesnay, Smith y Ricardo, fue simple aplicación de la epistemología occidental a un objeto nuevo: la realidad de la economía. Como veremos, la «dureza de corazón» de que nos habla la Biblia, encontró en la «sabiduría de este mundo» (y Pablo se refiere indudablemente a los griegos) su gran instrumento y racionalización; de ella se ha valido «este mundo» para amansar y nulificar el impacto revolucionario del evangelio.

> La función de la economía política consiste en romper los velos y deshacer el encanto: echar abajo los ídolos. La tierra no produce la renta. El capital no produce el beneficio. El asalariado produce mucho más que su salario. He aquí otras tantas blasfemias a los oídos del economista vulgar. Encerrado en una especie de fetichismo, considera, por el contrario, que la renta brota de la tierra y el beneficio del capital como por un sortilegio. Y la forma de partenogénesis que le afecta más es la que encuentra en el capital productivo de interés, «el fetiche más absoluto». [155]

En opinión de Marx, los economistas vulgares se pierden en la multiplicidad de los fenómenos y «so pretexto de armonizarlo todo, suprimen las contradicciones inherentes al capitalismo» [156]. Pues «lo que caracteriza a la economía vulgar es el contentarse con registrar los hechos tal como se presentan en la experiencia inmediata, a la manera de los empiristas, y con establecer relaciones entre ellos» [157]. De igual manera la astronomía precopernicana ignoraba el movimiento real de los astros, sin el cual es ininteligible su movimiento aparente aunque éste sea constatado con precisión matemática; el astrónomo permanecía prisionero de las apariencias. En cambio el método dialéctico «consiste en buscar, más allá de los pretendidos "datos" de la experiencia, las relaciones humanas ocultas detrás de la apariencia de las cosas» [158], y con la

155. P. Bigo, *Marxismo y humanismo*, 76 s., resumiendo a Marx.
156. *Ibid.*, 78.
157. R. Garaudy, *Karl Marx*, 161.
158. *Ibid.*, 75.

dialéctica Marx «descubre en las relaciones humanas la génesis misma de las apariencias, de los productos, de las instituciones y de las cosas».[159]

> Cuando se afirma la ecuación del valor y del trabajo, se coloca uno en el punto de vista de la producción; cuando se afirma que el valor se resuelve en salarios, beneficios y rentas, se coloca uno en el punto de vista de la distribución y circulación. Todo el marxismo se afirma en la toma de conciencia de esta distinción. ...No se niega que la tierra y los instrumentos de trabajo no tengan *materialmente* una función. Se niega simplemente que tengan una función *social*, una función en la formación del valor, es decir que confieran a sus detentadores un título válido sobre el producto. El valor es resuelto en trabajo.[160]

> Efectivamente, en la contabilidad del patrón no hay diferencia de natura entre estas dos rúbricas del precio de fábrica: los salarios pagados o las materias primas compradas. ...Desde ese momento el proceso de producción capitalista se vuelve un misterio impenetrable, el origen de la plusvalía contenida en el producto se sustrae enteramente a la mirada... En economía política el rehusarse positivistamente a ir más allá de las apariencias tiene una significación de clase; pues las «apariencias» en este terreno son función del punto de vista de clase adoptado para observarlas.[161]

Quizá el mayor triunfo del conservadurismo en la historia del pensamiento fue cuando logró que el criterio de verdad fuese la verificabilidad empírica: era atenerse a las apariencias, y como el dato experimentable era la situación vigente, quedó el *statu quo* erigido en criterio de verdad y de racionalidad. Todo pensamiento que rebasara y trascendiera al *statu quo* quedaba automáticamente relegado al catálogo de lo irracional. Con ello «el esfuerzo conceptual para mantener la tensión entre el "es" y el "debe ser" y subvertir el universo del razonamiento establecido... es eliminado de todo pensamiento que pretenda ser objetivo, exacto y científico»[162]. A la mente conservadora le importa mucho afirmar que la realidad no es contradictoria; con ello asegura que no puede cambiar. Existe, por supuesto, para el llamado «sentido común» y

159. *Ibid.*, 162.
160. P. Bigo, *Marxismo y humanismo*, 81 s.
161. R. Garaudy, *Karl Marx*, 73 y 161.
162. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, 157 s.

para la ciencia occidental, un «mundo» objetivo definible como si no fuese visto desde ningún lado; pero todo conocimiento tiene una intención (esta tesis de Husserl es uno de los descubrimientos más relevantes de la filosofía), y ese «mundo» es el que el punto de vista griego nos enseñó a pensar, es el «mundo» de la intención de la cultura griega que lo que quiere es desresponsabilizarse de lo que sucede. Ay de nosotros si la realidad no fuese contradictoria; no habría ninguna esperanza.

> Como ha mostrado especialmente Max Scheler, lo «en sí» resulta ser relativo; relativo a una determinada manera de saber y de querer.[163]

No es que las ciencias occidentales reaccionarias les dieran a la epistemología y a la lógica y a la metafísica griegas un uso conservador que de suyo éstas no tenían. De ninguna manera. La ciencia clásica griega nació para desafectar la realidad, para que no me intime, para que no me afecte. Para «objetivarla». Y constituyó desde el principio una sabiduría aristocrática, para privilegiados libres en medio de una población de la que dos tercios eran esclavos. Todo lo dice Aristóteles en su tesis clásica: la verdad es incompatible con la condición de esclavo.

Aun prescindiendo de otras consideraciones, por simple método es ya *a priori* mucho más verosímil que el pensamiento dialéctico aseste en la realidad y no que el pensamiento clásico lo haga. Evidentemente este último *parte del presupuesto* de que en la realidad no hay contradicciones; no se demuestra ese presupuesto, se origina en el hecho de que en la mente no hay contradicciones, y sin más da el salto mortal diciendo que «por lo tanto» tampoco en la realidad. Que una cosa, en la medida en que es, no pueda, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, no ser, ¿de dónde sacan eso sino de puro análisis de conceptos y no de realidades? Pelan un concepto hasta dejar en la pantalla mental una sola nota que por su puridad los deslumbra, y entonces se dicen que esa nota unidimensional no tiene consigo más que a sí misma (claro: así la pusieron a base del procedimiento intelectual de dejarla sola), y que por tanto no tiene a su lado su propia negación. Y en-

163. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode.* Tübingen ²1965, 426.

tonces esta «experiencia» meramente intramental la universalizan mediante el susodicho principio de no-contradicción. Proyectado el principio sobre la realidad, evidentemente se esforzarán por «disolver» con el pensamiento toda contradicción que la realidad les trate de meter por los ojos, y sostendrán que es contradicción meramente aparente. Para el *establishment* nada hay tan intranquilizante como el saber que la realidad presente es contradictoria.

Como dice Francette Arnault, el paso del contrario al contrario, de una cualidad a su negación, «el lógico clásico no puede ignorarlo, pero aparta esa dificultad aislando los diferentes momentos de una cosa. Poco importa que ella se convierta en no-A, después de haber sido A; lo esencial es que ella no puede ser A y no-A al mismo tiempo. Ya sabemos que recurrirá, para explicar esa quiebra del principio de la estabilidad de las cosas, a una causa externa, a una perturbación accidental» [164]. En cambio, como lúcidamente observa Marcuse, «la lógica dialéctica no puede ser formal porque está determinada por lo real, que es concreto. Y esta concreción, lejos de militar contra un sistema de principios y conceptos generales, requiere tal sistema de lógica porque se mueve bajo leyes generales que luchan por la racionalidad de lo real. Es la racionalidad de la contradicción, de la oposición de fuerzas, tendencias y elementos la que constituye el movimiento de lo real y, si es comprendido, el concepto de lo real». [165]

De suerte que a la siguiente observación muy certera de Bigo le falta constatar que los clásicos de la economía son meros continuadores del método de los griegos y de los escolásticos, aunque ni los continuadores ni los continuados caigan en la cuenta:

> La única diferencia entre los marxistas y los clásicos es que estos últimos no ponen en tela de juicio una forma de repartición y de producción que, al contrario, para los marxistas, está llena de paradojas y de contradicciones. [166]

La diferencia entre quienes no ponen en cuestión la realidad presente y quienes la ven pletórica de contradicciones y de absur-

164. *Lecciones de filosofía marxista.* México 1966, 294.
165. *El hombre unidimensional*, 158.
166. *Doctrina social de la iglesia.* Barcelona 1967, 211.

dos, data de mucho antes de que naciera la ciencia económica; es el muy antiguo contraste entre el modo de conocer de quienes tienen sentido de justicia y el modo de conocer de quienes, endurecido el corazón, están interesados en que la actual situación se conserve. Estos últimos antedatan naturalmente a los griegos, pero encontraron en la epistemología clásica una sistematización indudablemente genial.

La vía de Marx ha sido perfectamente descrita por Bigo en su libro *Marxismo y humanismo*:

> Sin recurrir a la abstracción de un mundo irreal que domine el mundo real, sea ese mundo el de los teólogos, filósofos, o juristas, sin salir del mundo real, por la sola fuerza de los elementos que incluye, traducir no obstante, no como protesta verbal sino como una contradicción real, la rebelión del hombre contra la dominación que le hacen padecer los seres materiales y contra la explotación de que es objeto por parte de sus semejantes.[167]

Por eso decía yo arriba que Marx se prohibió a sí mismo la moral como conocimiento separado porque lo ejercitaba en todo conocimiento de la realidad. Quienes sostenían que en el terreno rigurosamente filosófico la aportación de Marx era nula, tienen que encarar el hecho de que si algo fue radicalmente revolucionado por Marx, fue la filosofía en cuanto tal. Con él empezó a verse que la realidad misma analizada por la ciencia es en sí misma moral y que el no percibirla así es falta de profundidad y de objetividad y de realismo. Garaudy lo ejemplifica en un caso concreto, a propósito de la profundización-corrección que Marx hace de la ley del valor descubierta por Ricardo:

> Aunque aproximándose al descubrimiento decisivo de Marx, que el salario es determinado por el costo de producción de la fuerza de trabajo, Ricardo no ve que esta ley se deriva de *la transformación del trabajo en mercancía, de su fetichización en objeto*, es decir del principio mismo del régimen capitalista que reduce todo al denominador común del valor mercantil.[168]

167. *Marxismo y humanismo*, 232.
168. R. Garaudy, *Karl Marx*, 169 (el subrayado es mío).

De paso: no se podía expresar mejor la encarnación de la injusticia y de la inmoralidad y del pecado en un sistema civilizatorio. Garaudy prosigue ahí a continuación:

> Ricardo «atribuye este fenómeno a lo que no es sino un efecto segundo del sistema: la concurrencia de los obreros y la ley de la oferta y la demanda. Es, desde el punto de vista de su propia doctrina, una inconsecuencia: su ambición era reducir todas las categorías económicas a la del valor-trabajo, y su mérito el de colocarse desde el punto de vista de la producción; pero para explicar el salario se pasa al punto de vista de la distribución y de la circulación.[169]

Cuando la ciencia se frena a medio camino del conocimiento de la realidad es cuando no capta la sustancia moral de los hechos.

Muy semejante es el caso observado por Bigo sobre la actitud de Marx frente a la ley de Adam Smith acerca de capital fijo y capital circulante, ley que compara el trabajo con las mercancías:

> Para encontrar una analogía entre estos elementos, hay que adoptar deliberadamente la óptica capitalista y consentir en reducir todo al valor objetivo. Toda la doctrina marxista consiste en el rechazo de este punto de vista.[170]

Y con razón lo rechaza, pues es voluntariamente ciego y se empeña sistemáticamente y racionalizadamente en no percibir lo que en realidad está pasando, que es el aplastamiento del hombre. Si los tecnócratas de nuestro siglo han traicionado al proletario, es porque la ciencia con la que se identificaron estaba estructurada de manera contraria a la causa de los pobres. Como bien dice Domergue resumiendo a Galbraith, «se trata sin duda de un endoctrinamiento profundo, de una captación del espíritu humano que se persuade íntimamente de que las grandes verdades sociales son el crecimiento económico, la estabilidad financiera, el desarrollo tecnológico, etc. Dogmas que son recibidos como tales sin posibilidad de crítica: cuestionarlos es ir contra el orden natural de las cosas»[171]. Son la epistemología y el concepto mismo de ciencia los

169. *Ibid.*
170. *Marxismo y humanismo*, 195.
171. Frères du monde (mai-juin 1968) 14.

que llevan veinticinco siglos lavándole el cerebro al mundo, impidiéndole por anticientífico el escuchar el clamor de los pobres, blindándole ante lo más profundo y serio de la realidad que tenemos delante. Prosiguen Domergue - Galbraith:

> Por el sesgo de esta «creencia» la tecnoestructura ejerce un poder menos directo que el de los «empresarios», pero esto se debe a la influencia mucho más importante de que finalmente dispone ella. El estado se ha convertido en el organismo burocrático de su buen funcionamiento. Hay correspondencia absoluta entre sus objetivos. Estado y tecnoestructura son aliados indisociables, promotores permanentes de una «creencia» que necesitan para existir.[172]

Esa observación va mucho más a la raíz del asunto que el diagnóstico de Marshall McLuhan, en el que asegura que «la gran traición de los intelectuales fue que cedieron su autonomía y se volvieron lacayos del poder, como el físico en el momento presente es el lacayo de los amos de la guerra»[173]. Esto que dice McLuhan es verdad, pero en realidad «la partida se juega al nivel del espíritu del hombre, en la posibilidad que tendrá o no tendrá de criticar la susodicha "creencia". En una sociedad llegada al estadio de la tecnoestructura, la política se vuelve religión»[174]. Sólo necesitamos añadir que esa partida se juega desde que se inventó la gran ideología del «orden natural de las cosas», al que Domergue mismo alude; ese orden natural es el *statu quo*, y postularlo como «natural» tiene la misma función reaccionaria que el postulado indemostrable de la lógica clásica en el sentido de que la realidad presente no es contradictoria[175]. También la ley de bronce de los salarios, descubierta por Ricardo y Lasalle, se postulaba como «natural»: el que los obreros se murieran de hambre y de desnutrición les parecía a los clásicos de la economía la cosa más natural del mundo. Ya veíamos[176] que tanto Marx como la Biblia rechazan la im-

172. *Ibid.*, 15.
173. M. McLuhan, *Understanding Media.* New York 1964, 47.
174. Domergue, *art. cit.*
175. Cf. *supra*, 297-298.
176. *Ibid.*, 289.

posición de una pretendida «naturaleza» incambiable, en virtud de la cual, mientras haya historia el hombre será lobo para el hombre.

El equilibrio «natural» de la oferta y la demanda, que tanto embelesa a los clásicos de la economía combatidos por Marx, no es sino aplicación, a lo económico, del «orden natural» desprovisto de contradicciones, postulado por la metafísica griega. Ese placer estético de autocontentamiento y tranquilización del alma, producido por el «sistema» de un cosmos redondeado en totalidad autoconservativa, es característico de la «contemplación». Evidentemente, no exige praxis. Como, por el contrario, el conocer dialéctico y el conocer bíblico la exigen al grado de identificarse con ella: «Realizaba justicia y derecho, eso es lo bueno; defendía la causa del pobre y del indigente, eso es lo bueno; ¿no consiste en ello el conocerme? Dice Yahvé» (Jer 22, 15-16). La epistemología de la contemplación es el tranquilo conocer de la amoralidad asegurada; nació para neutralizar la realidad y evitar que me inquiete. Como dice Levinas, «filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no pone en cuestión al yo, es una filosofía de la injusticia».[177]

En ese equilibrio supuestamente natural de la realidad se origina el pensamiento circular que caracteriza a la economía clásica: si «artificialmente» interferimos en el orden natural de la economía, por ejemplo alzando los salarios por encima del nivel que el libre juego de la oferta y la demanda le señala, la preestablecida armonía del orden natural hará que los salarios retornen a ese nivel (ganando más, la masa obrera se reproduce más fecundamente; con ello aumenta la oferta de mano de obra sin que la demanda de ella crezca equivalentemente, y por tanto baja el precio de la mano de obra, el salario). Tenemos ahí la total racionalización y justificación del «dejar las cosas como están». Pero caigamos en la cuenta de que el pensamiento circular se ha extendido hasta el hombre común y corriente haciéndosele tan connatural que él ni siquiera sospecha estar pensando exactamente a la manera de las ciencias occidentales. Un ejemplo frecuentísimo; si la idea de un individuo concreto fuese tan evidente e importante como él pretende, ya se les habría ocurrido a otros muchos antes que él; si no es evidente ni importante, ninguna razón hay para que le hagamos caso. Blindaje hermético, no hay paso para novedad alguna. Nada hay nuevo bajo el sol.

177. *Totalité et infini.* Den Haag [2]1965, 14.

Otro ejemplo: todo tiene pros y contras; si hacemos lo que propones, se obtiene sí esto de bueno, pero se siguen tales otros efectos malos que contrapesan; no creas que los predecesores eran tan tontos que no hubieran hecho lo que ahora propones; si no lo hicieron es porque veían que se seguían tanto males como bienes. Puerta cerrada igualmente; no hay que interferir en los ya establecidos equilibrios «naturales», pues a la larga se imponen las leyes «naturales» (que son las que no tienen contradicción). Esta argumentación en pro del *statu quo* es incesante en occidente; sus aplicaciones son innumerables en la vida diaria y en las conversaciones pequeño-teóricas de café.

Con ello se ve que «el eterno retorno de todas las cosas» es inseparable de la lógica y epistemología y metafísica clásicas. Quienes, por obediencia cristiana, han creído que podían adoptar éstas sin profesar el eterno retorno como concepción de la historia, han permanecido en superficie por lo que a toma de conciencia se refiere. Con la epistemología griega es incompatible la existencia de la historia y de *éschaton.*

Aun los comentaristas más adversos a Marx tienen que reconocer la verdad de esta constatación que aquí hago con palabras de Bigo:

> Ninguno de los economistas anteriores a Marx había discernido el nacimiento de un mundo o de un hombre nuevo. ...El capitalismo se presenta, sólo después de Marx, como una época de la historia. [178]

El punto atañe a la esencia misma de la dialéctica: es la contradicción inserta en la realidad la que hace imposible toda fijación y estabilización y por tanto exige que haya historia. La esperanza y la fe están aquí enteras, pero no proyectando sobre la realidad entelequias que ella no tiene, sino logrando percibir en el centro mismo de lo que sucede la sustancia moral que la epistemología clásica y occidental impide percibir [179]. Cuando en nuestros días se alega (es un ejemplo más del pensamiento circular que arriba señalaba) que la revolución es inútil porque los revolucionarios, llegados al poder, se vuelven explotadores como los seres humanos

178. *Marxismo y humanismo,* 107.
179. Cf. *supra,* 298.

que ellos depusieron, más clara no podía quedar la ausencia total de esperanza y la presencia total del «eterno retorno de todas las cosas»; así se ve cómo fue la obdurada epistemología griega la que constriñó a los cristianos a proyectar la solución para «otro mundo», pues sin alguna apariencia de esperanza no podían seguir llamándose cristianos; pero con ello precisamente irremediabilizaron la concepción de la historia de este mundo como eterno retorno de todas las cosas. Que no hay historia cuando no se percibe la sustancia moral de lo que sucede, véase tangible en esta objeción de Marx contra la ciencia económica clásica: «La economía política parte del hecho de la propiedad privada; no nos lo explica» [180]. Es precisamente la percepción moral, el sentido inamordazable de justicia, lo que obliga a Marx a indagar el origen histórico de la propiedad privada, a no aceptar ésta como un dato intemporal a la griega o como una esencia. Lo más esencial de los hechos, dice muy bien Garaudy, es que «han sido hechos».

> ¿En qué sentido toda dialéctica es liberación? Es liberación de un sistema represivo, malo y falso —ya sea éste un sistema orgánico, ya sea social, mental o intelectual: liberación de las fuerzas que se desarrollan dentro de tal sistema. He ahí un punto decisivo. Se trata de una liberación en virtud de la contradicción creada por el sistema, precisamente por tratarse de un sistema malo y falso... Creo que —en Marx también— el socialismo *debería* ser. Este «debería» pertenece a la esencia misma del socialismo científico. [181]

> Al oponer al capitalismo la sociedad comunista, Marx la determina como una sociedad en que los hombres trabajarán dentro de unas condiciones «más dignas de su naturaleza humana, y adecuadas a la misma», y donde la labor del hombre, habiendo dejado de ser únicamente el medio de asegurar su existencia biológica, reencontraría su específico significado inicial. [182]

De suerte que a Calvez le falta profundidad cuando afirma (en su libro *La pensée de Karl Marx*, pássim) que es inconsecuente con la dialéctica el contar con un *éschaton* dentro del cual no haya contradicciones ya. Será inconsecuente con el materialismo mecanicista

180. *Manuscritos* de 1844, citado por R. Garaudy, *Karl Marx*, 75.
181. H. Marcuse, *La sociedad carnívora*. Buenos Aires 1969, 30.
182. V. Koschelava, *El mito de los dos Marx*. Buenos Aires 1966, 52.

y con un marxismo que degeneró en «cosmovisión», pero no con el auténtico pensamiento dialéctico. Calvez mismo, discutiendo las interpretaciones que se han dado de la teoría de Marx sobre las crisis económicas como contradicciones inherentes al capitalismo, constata el auténtico pensamiento de Marx diciendo:

> Lo que es mucho más importante es que las crisis, al igual que las leyes del desarrollo capitalista en general, engendran situaciones tales que los hombres puedan tomar conciencia de su condición inhumana y decidirse a colocar bajo su control el mecanismo ciego que funciona con semejantes sacudidas. El final catastrófico del capitalismo no es, para el propio marxista, el advenimiento de una catástrofe natural. [183]

Se trata de suprimir la «forma alienada de la comunicación, cuando sobre los hombres dominan, en forma de fuerzas ciegas y elementales, sus propias relaciones sociales» [184]. Lo que Calvez le objeta a Marx es precisamente aquello en que Marx coincide con la Biblia: un *éschaton* aquí abajo. La concepción cristiana y antigriega de la historia no consiste solamente, como parecen sostener O. Cullmann [185] y J. Daniélou [186], en una línea en vez de un círculo, sino en el mesianismo incomparable e insuprimible de un *éschaton* que la mente occidental nunca podrá calificar sino de utópico. Dice muy bien Mao Tse-Tung: «Todas las contradicciones no sólo deben ser resueltas sino que pueden serlo por completo» [187]. Y Pablo de Tarso: «No por la ley sino por la justicia de la fe se le prometió a Abraham y a su descendencia que heredaría el mundo» (Rom 4, 13).

> La tensión ontológica entre esencia y apariencia, entre «es» y «debe ser» llega a ser una tensión histórica, y la «negatividad interior» del mundo-objeto es comprendida como obra del sujeto histórico: el hombre en su lucha con la naturaleza y la sociedad. La razón se convierte en razón histórica. Contradice al orden establecido de los hombres y las cosas en nombre de las fuerzas sociales existentes que revelan

183. *El pensamiento de Carlos Marx*, 515.
184. V. KOSCHELAVA, *El mito de los dos Marx*, 50 s.
185. *Cristo y el tiempo*. Barcelona 1968.
186. *El misterio de la historia*. San Sebastián 1957.
187. *Cuatro tesis filosóficas*. Buenos Aires 1969, 135.

el carácter irracional de este orden; porque «racional» es una forma de pensamiento y acción que se encaja para reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión.[188]

Tal es el verdadero pensamiento dialéctico. Cuando Marx habla de «ley tendencial», Bigo le objeta equivocidad: «¿se trata de una tendencia puramente positiva, o de una tendencia que descansa en la intervención de la conciencia?»[189]. Evidentemente no se trata de algo constatable por la ciencia positivista occidental que por método se ciega ante la dimensión más profunda de la realidad que es precisamente la conciencia de la humanidad que ansía liberarse; ese «objeto» le es inaccesible a la epistemología clásica, pero la «intervención de la conciencia» *está en el objeto* y en el sujeto del conocimiento dialéctico; existe historia en tanto en cuanto interviene la conciencia; sin ésta no hay más que eterno retorno. Dice muy bien Levinas sobre ese fondo que a la ciencia occidental le es invisible:

Lo invisible por excelencia es la ofensa que la historia universal les comete a los particulares. Ser yo y no solamente encarnación de una razón es precisamente ser capaz de ver la ofensa del ofendido o el rostro.[190]

La dialéctica sí ve esa realidad y con toda razón tacha de ceguera a quien no la ve.

Al criticar la ciencia económica, no quiere sustituirla por una ciencia económica más despierta, sino que de hecho la sustituye por una «ciencia» a secas: esa ciencia estará en íntima conexión con la praxis, y Marx no reconocerá autonomía a una pretendida ciencia económica, que tuviese su propio método y sus propias leyes, determinables mediante la inducción y la deducción.[191]

Joseph Gabel ha descubierto que el recurso básico de la esquizofrenia es el destemporalizar y desvalorizar, el suprimir la historia

188. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, 159.
189. *Doctrina social de la iglesia*, 210.
190. *Totalité et infini*, 225.
191. J.-Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, 289.

y con ello el imperativo axiológico que de ella surge [192]. Realmente la *sofía* griega y su continuación en la ciencia occidental resulta ser una milenaria esquizofrenia para no dejarse impresionar por la realidad, pues la realidad consiste ante todo en el clamor de los pobres que han sido aplastados por la historia y en la dialéctica misma de la historia que quiere atender definitivamente ese clamor. La hermenéutica histórica necesita por fin entender que cumple una obligación con milenios de retraso y que ese retraso ha sido criminal. Que por siglos nos hemos estado haciendo sordos y que las víctimas de la injusticia contaban con que la siguiente generación entendiera su apelo. El interpretar, el entender, es un «juicio» al que los triturados por la estructura civilizadora apelaban. Uno entiende la realidad en la medida en que se identifique con la conciencia de la humanidad que es el verdadero sujeto de la historia. En vez del simple aceptar una realidad dogmáticamente «dada» y desprovista de sujeto, es necesario, desde la identidad sujeto-objeto, entender la realidad como producto y acción de ese idéntico sujeto-objeto. Ahora bien, esa unidad es praxis.

En la actitud de la ciencia psicoanalítica se reproduce la actitud de la ciencia occidental en general: explicar por sus causas el fenómeno; así ya no inquieta; no hay nada nuevo, todo son combinaciones mecanicistas de cosas conocidas. Dice muy bien Bloch criticando a Freud, Adler y Jung: «Lo inconsciente del psicoanálisis nunca es un todavía-no-consciente, un elemento de progresiones; más bien consta de regresiones. ...O sea: en el inconsciente freudiano no hay nada nuevo» [193]. El truco es reducirte a «caso», catalogarte; como para Platón y Aristóteles, para el psicoanálisis eres una mera concretización (*quantitate signata*) de esencias ya conocidas, o sea eterno retorno de todas las cosas; lo curioso está en que te ponen a representar un rol cuyas acciones y reacciones tienen ya muy estudiadas; así ya no interpelas, eres un mero espectáculo. Si en el psicoanalizado hubiera algo realmente nuevo, estaría empezando un mundo nuevo que al científico, como a todo hombre, le exige decisión. Un mundo nuevo es incontrolable para las categorías y los catálogos; dejan de ser éstas las competentes,

192. *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung*. Frankfurt 1967.
193. *Das Prinzip Hoffnung*, 61.

toman el mando los portadores del mundo nuevo. En el fondo la ciencia occidental es evadir la realidad refugiándose en «lo más conocido»: lo que no sea reducible a lo *magis notum*, es mejor que no exista. Tal fuga de la realidad se liga inevitablemente a aprobación y apoyo de la situación vigente. Para tranquilizarnos lo mejor es interpretar el fenómeno como cosa del pasado (eso hace la *explicatio per causas*); si quiere ser cosa del futuro, hay que aplastarlo. Si en el psicoanalizado alborease un mundo de verdadera liberación y no de «adaptación a la realidad» (que es un bello nombre para esclavizarse a las estructuras sociales y a sus tabús milenarios), ello exigiría tanto del psicoanalista como del psicoanalizado la rebelión efectiva contra el mundo vigente. La «personalidad» que tanto se ha idealizado como meta, «no es más que un individuo "roto" que ha internalizado y utilizado con éxito la represión y la agresión» que toda la cultura occidental impone [194]; mucho gana la actual estructura haciendo que, por medio de la psicología, la rebelión e inconformidad se canalicen hacia la realización de una tal «personalidad». Al contrario de todo eso, el pensamiento dialéctico sí capta la contradicción y, en vez de engañarla y de domesticarla, se identifica con ella. Porque cree en la esperanza. Si para la ciencia griega entender es reducir a lo conocido, para la dialéctica entender es identificarse con lo que rompe con lo conocido y lo trasciende.

Es que «el conocimiento meramente contemplativo se refiere necesariamente a lo concluido pasado, se encuentra desarmado frente a lo presente, y ciego frente a lo futuro» [195]. En cambio el conocimiento dialéctico se conjura con el bien que avanza, con el proceso real de lo digno-del-hombre que pugna por realizarse; «superfluo añadir que esta manera de conocer es la única objetiva, la única que reproduce la realidad de la historia» [196]. Ambas maneras de conocer quieren «hacer perfecto el mundo», pero la primera en el pensamiento, la segunda en la realidad; por eso la primera crea la ilusión reaccionaria de que todo está bien, y la segunda es praxis revolucionaria.

194. Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización*. México [4]1962.
195. *Das Prinzip Hoffnung*, 227.
196. *Ibid.*, 228.

La crítica de Marx contra los economistas clásicos [197], esa misma crítica es Marx el que, en otra forma, la endereza contra el pensamiento occidental en general: «Los filósofos tan sólo han *interpretado* de diversas maneras el mundo; lo que importa es *cambiarlo*» [198]. Ahí está Marx tocando el pecado original de la epistemología griega: contemplar es dejar las cosas como están. Y se lo achaca por igual a la «cosmovisión» materialista: «El defecto principal de todo el materialismo precedente, incluido el feuerbachiano, consiste en que el objeto, la realidad, lo sensible, se toman tan sólo en forma de *objeto* o de *contemplación*, y no como *actividad sensible, humana, práctica*; no en forma subjetiva» [199]. Aparte de las que se han perpetrado con el evangelio, yo creo que la mayor superficialidad de los últimos siglos ha sido interpretar estas tesis de Marx en sentido pragmatista. Lo que realmente dicen es que el objetivar, el tomar distancia y distinguirse del objeto, son operaciones que no pueden hacerse cuando el objeto es la historia humana, la humanidad, toda vez que de hecho me identifico con ella y que ésta es el dato original e inmediato, la primera evidencia. Sólo por operación mental artificial y secundaria se construye un sujeto cognoscente que se figura no ser la humanidad histórica sino una especie de punto intemporal como esencia platónica que está fuera de la humanidad y de la historia. Se engañan soberanamente Descartes y Kant cuando creen que un tal sujeto destilado es el dato inmediato indubitable; Freud ha tenido que desmontarlo y, con material exhaustivo de análisis, demostrar que tanto su «yo» como su «ello» como su «super-yo» cristalizan la historia entera de la humanidad; el descarnado «yo» trascendental de la epistemología greco-occidental es, aunque se ilusione de lo contrario, una abstracción. Mi conocer es parte de la actividad humana en la cual, y sólo en la cual, consiste la historia humana frente a la cual pretende el sujeto trascendental colocarse como frente a objeto

197. «Decir que el acto de producción es un acto de explotación que divide al hombre consigo mismo y para con los demás hombres, equivale también a poner en tela de juicio a los economistas, que rara vez han observado tan gran malignidad en el acto de producción». J.-Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, 288.

198. XI tesis sobre Feuerbach (el subrayado es original del texto).

199. I tesis sobre Feuerbach.

que le es distinto. El verdadero sujeto se identifica con el movimiento de la historia, con la gran marcha hacia la liberación, con la praxis humana; y todo conocimiento que se abstraiga de ella es precisamente abstracto y por tanto falso. Tal es la cognición contemplativa, pues contemplar es sustraerse de la gran marcha humana hacia la justicia; prescindir del imperativo moral que con la historia surge, separar de la praxis ética la teoría, es impedirle a ésta el realismo. Se trata de lo que Pablo llama «la injusticia de los hombres que oprimen la verdad por la injusticia» (Rom 1, 18). El mérito de Kant consistió en descubrir que el sujeto es activo. Hegel tomó eso en serio: la actividad del sujeto atañe, no sólo a la representación del objeto, sino a la realidad del objeto. Feuerbach corrigió: no sujeto sino hombre, no filósofo sino hombre. Marx llevó a cabo esta gran conversión del pensamiento occidental: el hombre es un abstracto si no significa la humanidad que sufre, que trabaja y que lucha; tal es el sujeto, pero además el objeto del conocer.

La historia misma va hacia la justicia, hacia el amor del prójimo. No por determinismo, sino creando conciencia intolerablemente aguda de su necesidad, de su posibilidad y de su urgencia. Esa es la conciencia verdaderamente producida por la historia; ningún conocer que se sustraiga de esa conciencia puede corresponder a la realidad. Y bien, la ciencia occidental pretende por principio y por método sustraerse, ser imparcial, ser amoral. Con razón el conocimiento dialéctico quiere ser precisamente lo contrario.

> Si Marx dice que la clase obrera no tiene que realizar ideales, este anatema no se refiere a metas tendenciales concretas, sino a ideales abstractos impuestos sin contacto con el proceso de la historia... Con el optimismo militante de Marx no se realizan ideales abstractos sino los oprimidos elementos de la nueva sociedad humanizada, se ponen en libertad los elementos del ideal concreto.[200]

Podemos decir con toda justedad: Marx niega la moral en el sentido en que Pablo niega la ley, o sea, «para que se realice en

200. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 198 s. y 229.

nosotros el contenido de justicia de la ley» (Rom 8, 4), y porque el amor ya está operante en la historia. El error de los antimarxistas que se escandalizan por la importancia que Marx atribuye a la materia, es creer que la materia de Marx se identifica con el espacio, cuando en realidad se identifica con el tiempo, con la historia que es el único tiempo real y concreto. Ni la definición occidental de materia ni la de tiempo sirven para entender a Marx. Particularmente inepta la de materia, que en manos de Newton se reduce a la abstracción pura de la cantidad; tales destilados irreales son consecuencia necesaria de la actitud meramente contemplativa de la ciencia occidental. En cambio la dialéctica tiene que concebir de tal manera la materia, que implique en ella la existencia del amor, del heroísmo, de la entrega desinteresada, de la intuición, muy especialmente la del imperativo moral absoluto. Dice Marx:

> Entre las propiedades de la materia es el movimiento la primera y la más sobresaliente, no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino como impulso, como espíritu de vida, fuerza de tensión, como —para usar la expresión de Jacob Böhme— angustia y tormento de la materia. [201]

Es muy importante tener presente la crítica que ahí mismo hace Marx de la concepción hegeliana de la historia en el sentido en que no es sino «la expresión especulativa del dogma cristiano-germano del contraste entre espíritu y materia» [202]. Estos pasajes prueban que todo lo que occidente entiende por espíritu está ya en eso que Marx llama materia y que tiene, por cierto, muy poco que ver con lo que Grecia y occidente entienden por materia. Un espíritu como entidad diferente del cuerpo, Marx evidentemente lo niega; pero el carácter espiritual, profundamente espiritual, del hombre entero y de las relaciones sociales que son el eje y el motor de la historia, Marx lo afirma explícita o implícitamente en cada página de sus escritos.

Del primero de los pasajes de *Die heilige Familie* que acabo de citar (el que hace suya la expresión de Böhme), salta a la vista la semejanza con Rom 8, 19-23:

201. *Die heilige Familie*, en *Ausgewählte Schriften*, 233.
202. *Ibid.*, 218.

> La expectación ansiosa de la creación espera que se revelen los hijos de Dios. Pues a la vacuidad fue sometida la creación no de grado sino por el que la sometió en la esperanza de que la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que toda la creación gime y sufre dolores de parto hasta ahora; no sólo, sino que también nosotros, teniendo la primicia del Espíritu, gemimos también en nosotros mismos, en ansiosa expectación de ser hijos y de que nuestro cuerpo sea liberado.

Donde Marx nos habla de «Qual der Materie» (angustia y tormento de la materia, he traducido mejorablemente), Pablo nos habla del «gemir y dolores de parto» de una creación evidentemente material, visto que nuestro cuerpo forma parte de ella.

Para entender bien el pasaje paulino conviene previamente precisar el sentido de «ser hijos» (*'yiothesía*), pues de la realización de esta filiación divina de los hombres hace Pablo, tres veces en la perícope transcrita, depender la transformación de la creación material. Lo primero, y decisivo, que debe notarse es el v. 14 que en ese mismo capítulo 8 acaba de decir: «Cuantos son movidos por el espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios». El versículo tiene una intención claramente definitoria; como observa Otto Michel, «el versículo declara quién es hijo de Dios y quién no»[203]. La resistencia de Cándido Pozo[204] contra un «influjo directo» de la acción humana en la transformación del cosmos, se origina, primero en que no ha percibido el sentido de caracterización cualitativa que «espíritu de Dios» tiene en la Biblia y muy especialmente en Pablo y en Juan[205], y segundo, en que cree que los defensores del influjo directo entienden por acción humana necesariamente cualquier tipo de «progreso», siendo así que la acción caracterizada por el Espíritu, acción de justicia y de amor ilimitados, es rompimiento total con lo que la civilización humana ha dado en llamar «progreso» hasta ahora. Como interpreta Lyonnet fielmente, «dado que la redención del universo y del cuerpo depende de la redención del hombre mismo, se sigue que es vano todo esfuerzo humano dirigido a preparar y como incoar la redención del universo si no se endereza a la redención del hombre».[206]

203. *Der Brief an die Römer*. Göttingen [4]1966, 196 s.
204. *Teología del más allá*. Madrid 1968, 127-135.
205. Cf. *supra*, 247-256.
206. *Redemptio cosmica secundum Rom 8, 19-23*: VD 44 (1966) 240.

Una deslumbrante corroboración del significado de «ser hijos de Dios» encontramos en 1 Jn 2, 29 y 4, 7, teniendo en cuenta que, como ha demostrado R. Schnackenburg [207], «ser nacido de Dios» es sinónimo de «ser hijo(s) de Dios»; la perfecta identidad entre estas fórmulas puede verse en 1 Jn 3, 9-10 y en 2, 29 - 3, 1 y en 5, 1-2, tres pasajes donde se palpa la permutabilidad indiferente entre una expresión y otra. Ahora bien, según 1 Jn 2, 29, «todo el que hace justicia es nacido de Dios»; y según 4, 7, «todo el que ama es nacido de Dios». Es, con exactitud, el mismo significado que para la filiación divina nos obliga Rom 8, 14 a adoptar, en virtud de que «el espíritu de Dios» tiene siempre, como vimos, intención de caracterización cualitativa.

La clave está en una frase de Jesús que al mismo tiempo constituye poderosa confirmación de lo dicho: después de inculcarnos su insuperable «amad a vuestros enemigos» (Lc 6, 35) nos dice en apódosis: «y seréis hijos del Altísimo, pues él es bondadoso sobre los ingratos y los malos» (v. 35 b). Y recapitula a continuación: «Volveos compasivos como vuestro Padre es compasivo» (v. 36). En eso consiste el ser hijos de Dios. Mateo captó con la más exacta fidelidad el pensamiento: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celeste» (Mt 5, 44-45). «Bienaventurados los realizadores de la paz, pues son ellos los que serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9). Y si tenemos bien en cuenta que «obras buenas» es término técnico [208], lo mismo nos enseña Mt 5, 16: «De tal manera brille vuestra luz ante los hombres, que vean vuestras obras buenas y glorifiquen a vuestro Padre celeste». Es reduplicativo el sentido de esta frase: al ver vuestras «obras buenas», los hombres reconocerán a Dios como vuestro Padre, o sea se darán cuenta de que sois hijos de Dios. Como en el caso de «espíritu de Dios» [209], así en el de la filiación divina ha sido desencaminamiento de la teología el centrar la atención sobre el problema ontológico, cuando la intención manifiesta de los autores bíblicos es caracterización cualitativa por la acción, por el comportamiento, por la actitud. El pensamiento es muy sencillo y obvio: reconocemos en cuanto tal al hijo por su semejanza con el padre.

Aclarado el significado preciso de «hijos de Dios», sale a flote que Rom 8, 19 («la expectación ansiosa de la creación aguarda que se manifiesten los hijos de Dios») evidentemente hace depender de la realización de la justicia en la tierra la transformación del

207. En su estupendo excurso *Gotteskindschaft und Zeugnung aus Gott*, de su *Die Johannesbriefe*. Freiburg [3]1965, 175-183.
208. Cf. *supra*, 144-145.
209. Cf. *ibid.*, 247-256.

cosmos. Pospongamos por un momento la incredulidad y escepticismo con que Grecia y occidente han hecho que el hombre moderno desprecie a quien afirme el influjo de la moral y del amor y de la justicia sobre la materia (naturalmente una materia concebida como mera extensión matemática abstracta, como *positio partium extra partes*, es una pura abstracción y no tiene nada que ver con el hombre; si se captara la materia concreta, esa realidad sí tendría obviamente que ver con el hombre); pospongamos nuestros escepticismos y no permitamos que la mente occidental impida que la Biblia afirme una cosa que a la mente occidental le parece de antemano absurda; primero constatemos lo que dice la Biblia, ya veremos después si occidente lo acepta o no, o si siquiera es capaz de aceptarlo.

Si Pablo, en una de las tesis más centrales de todo su mensaje, ha afirmado que «por el pecado entró la muerte en el mundo» (Rom 5, 12) y que «por la transgresión de un (hombre) los muchos murieron» (Rom 5, 15 y cf. v. 14. 17) y que fue «en la muerte como reinó el pecado» (Rom 5, 21), nadie tiene por qué extrañarse de que haga depender de la justicia la transformación de la creación material e incluso la resurrección de los cuerpos: «así la gracia reinará *por medio de la justicia* para vida que no cese» (Rom 5, 21), «también nosotros, teniendo la primicia del Espíritu, gemimos en nosotros mismos, en ansiosa expectación *de ser hijos* y de que nuestro cuerpo sea liberado» (Rom 8, 23) (las dos expresiones subrayadas son sinónimas). Ni es original Pablo en esta irrenunciable tesis de la eficacia de la justicia o injusticia sobre la transformación o corrupción del cosmos; en el yahvista la encontramos cuando Yahvé, después de la desobediencia de Adán (que es a secas «el hombre» [210]), le dice a éste: «maldita la tierra por tu causa» (Gén 3, 17); y asimismo después del diluvio exclama Yahvé: «Nunca más volveré a maldecir la tierra por causa del hombre» (Gén 8, 21). Los esfuerzos exegéticos y teológicos por marginar y volatilizar este punto absolutamente central de la esperanza bíblica me parecen todos dictados por el deseo, ese sí utópico en el peor de los sentidos, de conciliar la Biblia con la filo-

210. Cf. *ibid.*, 118-119.

sofía griega que desde su nacimiento e inextirpablemente miró a la materia —para decir lo menos— como algo irrelevante y que le es extraño al dizque «verdadero hombre».

Como cristianos tenemos realmente que escoger. Si la esperanza marxista de que el mundo se transforme cuando las relaciones entre los hombres sean ligas verdaderas de amor y de justicia le parece utópica al intelecto occidental, ¿qué es lo que ese intelecto debe realmente pensar de la esperanza bíblica que espera exactamente eso mismo pero incluyendo en la transformación del mundo nada menos que la resurrección de los muertos, cosa a la que Marx no tuvo suficiente dialéctica para llegar? Y cojamos el toro por los cuernos: ¿es verdaderamente más utópico el esperar la transformación del mundo por la justicia que el esperar la supresión definitiva del pecado en el mundo? ¿es más utópico contar con la resurrección de la carne que con la abolición de todas las injusticias y desamores y crueldades en el mundo? Más arriba veíamos [211] que tanto en Marx como en la Biblia la base de todo el pensamiento consiste en esta tesis que es la más revolucionaria pensable: el pecado y el mal no le son inherentes a la humanidad y a la historia, empezaron un día por obra humana y son, por tanto suprimibles: «por un hombre entró en el mundo el pecado y por el pecado la muerte» (Rom 5, 12). Cuando Pablo cree en la transformación del mundo mediante la justicia («el espíritu es vida mediante la justicia»: Rom 9, 10), no está haciendo nada más que ser consecuente con esa convicción fundamental que él no inventa sino que estaba presente en una parte tan poco marginable de la Biblia como es la obra del yahvista. En realidad todo está dicho cuando Juan llama a Jesucristo «el cordero que *quita* el pecado del mundo» (Jn 1, 29), ya que en Juan el verbo *aíro* significa quitar: 10, 18; 17, 15; 19, 15. 31. 38 a. 38 b; 20, 1; alzar, en sentido de *tollere*: 5, 8. 9. 10. 11. 12; 8, 59, etc.

Volviendo a Marx, conviene por contraste notar que el concepto mecanicista de materia, tanto en Demócrito como en los clásicos griegos, necesariamente desemboca en el eterno retorno

211. Cf. *ibid.*, 288.

de todas las cosas, pues la historia de «aquí abajo», estando de alguna manera ligada a la materia, no podía consistir sino en combinaciones y permutaciones de los mismos elementos de siempre. En el momento en que se rechaza el eterno retorno como concepción de la historia, se vuelve imprescindible entender la materia como una realidad susceptible de verdadera novedad en su desarrollo. Eso es dialéctica. Lo que hay que recriminarle a Marx cuando se desentiende del problema de la muerte y por tanto ni siquiera avizora la posibilidad de resurrección de los muertos, es el no haber sido suficientemente dialéctico; pero que entre las diversas concepciones griegas de materia (aunque algunas rehúsen el ser llamadas mecanicistas) la diferencia es de poca monta, lo demuestra precisamente la necesidad en que todas, con variaciones, están de arribar al eterno retorno.

No se trata de disimular la diferencia abismal entre Marx y los autores bíblicos, fincada en que éstos creen en Dios y en su intervención y Marx no. Es Dios quien maldice a la tierra por causa del hombre, según Gén 3, 17 (cf. 8, 21); es la ira de Dios la que «entrega» los hombres a la catarata inmanente de injusticia de que ellos mismos se han hecho culpables, según Rom 1, 28-32 [212]. Pero precisamente lo que la intervención de Dios hace es echar a andar la causalidad inmanente y horizontal de la historia humana misma; lo que los autores bíblicos quieren justamente poner de relieve es la inmanencia de este engranaje, la vinculación causal intrínseca a la historia, por la que determinado tipo de hechos acarrea tales otros. «Visión sintética de la vida», ha dado K. Koch en llamarla [213]; no sé si la expresión es la más feliz, pero lo que se afirma es, como dice von Rad, «la proporción más estrecha posible entre la acción y sus consecuencias; se trata de un proceso que en virtud de un poder intrínseco, tanto al bien como al mal, desemboca en un resultado bueno o malo. Este era para Israel un orden fundamental; Yahvé lo había instaurado y vigilaba por su funcionamiento regular» [214]. La certeza de que Dios dirige la histo-

212. Cf. *ibid.*, 192-195.
213. *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-44.
214. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I. Salamanca 1972, 335.

ria e interviene en ella, no hace de ningún modo que los autores bíblicos desaperciban la dialéctica que es inherente a la historia; al contrario, es ésta la que ellos enfatizan: «Por un hombre la muerte, y por un hombre la resurrección de los muertos» (1 Cor 15, 21). La tesis de Pablo es precisamente ésa; si no, hubiera dicho: por un hombre la muerte, y por obra de Dios la resurrección de los muertos. Como el pecado de un hombre desencadenó historia de muerte, así la justicia de otro hombre (cf. Rom 5, 18 b) desató dialéctica que desemboca en la realización definitiva de la justicia y en la abolición de la muerte (Rom 5, 12-21). No es fiel a la Biblia el atribuir un *éschaton* de veras nuevo exclusivamente al hecho de que Dios interviene desde fuera de la historia; no es eso lo que la Biblia enseña. Según Pablo, la posibilidad real y concreta de algo verdaderamente nuevo e inédito proviene del desarrollo inmanente de la historia misma, dirigida, es cierto, por Dios. «La esperanza no defrauda *porque* (ya) el amor de Dios ha sido infundido *en nuestros corazones* por el Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5, 5 [215]). «Así como el delito de uno trajo muerte a todos los hombres, así la justicia de uno trae a todos los hombres la justicia y la vida» (Rom 5, 18 [216]).

Repito: cuando Marx se desentiende del problema de la muerte y por tanto ni siquiera entrevé la posibilidad de la resurrección, no es precisamente la falta de fe en Dios sino insuficiente dialéctica lo que hay que reprocharle. Aquí no tenemos sino que seguir a un marxista verdaderamente consecuente: E. Bloch.

> Cuando el pequeño-burgués empezó a edificarse a la vista de los Alpes y a charlatanear sobre los colosos de las montañas y las majestades de las cordilleras, lo que hacía era poetizar su cosmovisión mecanicista; ésta no había dejado... sino átomos incoloros e insonoros, y la muerte era disolverse uno en ellos... Para Kant la realidad coincidió con el objeto de la ciencia newtoniana; lo que pasara de ahí, era o del malo o puro postulado reflexivo. Para el conocimiento materialista dialéctico que no reconoce un tal dualismo sino que en la rea-

215. Cf. *supra*, 260.
216. Sobre *katákrima* (muerte), cf. *supra*, 218-219.

> lidad misma capta un postular (una tendencia no acabada) y en el postular una realidad posible, el mundo no termina con la mecánica de Newton. El mundo no tiene un «más allá» (es materialismo y permanece siendo entender al mundo por sí mismo), pero tampoco tiene barreras en su «más acá»; o mejor: ningunas barreras sino las que la dirección del proceso dialéctico pone..., pues nadie sabe aún si el proceso de la vida contiene y tolera una mutación, por invisible que aún sea. El simple «no», aunque hasta hoy muy empírico, no zanja la cuestión; es el «no» de una necesidad puramente ciega, no el de una necesidad calada y por tanto dominada y por tanto matizada con el reino de los designios humanos... En contraste con el materialismo mecanicista, el dialéctico no conoce límites en su «más acá»; por consiguiente no conoce una nada predeterminada de antemano e impuesta por un orden dizque querido por la naturaleza.[217]

En el fondo el soslayar el problema de la muerte implica la misma resignación opiácea que Marx con toda razón llama capitulación ante la injusticia. Todo lo que charlatanee la ciencia positivista sobre la falta de fundamento de la esperanza en la resurrección, es incapaz de ocultar que esa ciencia brota de resignación vil, de lacayismo puro. Sobre el estoicismo de los existencialistas observa Bloch perspicazmente:

> El precario profesar la nada, difícilmente bastaría para tener alta la frente y trabajar como si no hubiera un final. Por el contrario, claras señales indican que, en el subconsciente, duran aún los henchidos ideales anteriores y son ellos los que sostienen. ...Gracias a ellos aunque sin percatarse salva el hombre moderno la seguridad-en-sí-mismo, gracias a ellos se forma la impresión de que no es que el hombre perezca sino que al mundo, un buen día, le da la gana de ya no comparecer ante él. ...Vive de esperanzas anteriores y del asidero que ellas un tiempo prestaban.[218]

El caso del existencialismo, por lo menos el de un Albert Camus, no es el de la ciencia positivista; ésta sí impone la nada al final de la ruta, pero su autoridad es magra porque no conoce realidades sino abstracciones, pues ni definir ni medir ni ver ni con-

217. *Das Prinzip Hoffnung*, 1357. 1303. 1382.
218. *Ibid.*, 1361.

templar son realmente conocer. «El saber contemplativo... no puede, *per definitionem*, referirse sino a lo sido» [219]; acerca del futuro no tiene la menor autoridad, su incumbencia son las *res finitae*, las cosas terminadas. Por eso no conoce la realidad; pues empieza por dogmatizar que ya están terminadas, que ya son *facta*; lo cual es precisamente lo que está en cuestión; el positivismo no tiene conciencia del *fieri* de la realidad y, por tanto, tampoco del proceso que continúa. Más arriba [220] constatábamos que tanto la Biblia como el auténtico pensamiento dialéctico rechazan la imposición de una pretendida «naturaleza de las cosas» inmudable; y mucho más cuando se trata precisamente del hombre. Del hecho de que los hombres hasta hoy sidos hayan muerto, simplemente no se sigue que la muerte nunca será vencida.

> La vida misma es una irrupción cualitativamente nueva fuera del orden mecánico de la entropía; las nuevas cualidades de orden energético constituyen planos en los que la sola entropía (digamos con Freud: «pulsión de muerte») no puede ser ya todopoderosa. Y no lo puede porque —a diferencia de la entropía— la negentropía se organiza a sí misma y se supera y acrecienta... *Si hay vida* —y su existencia es algo improbable que sucediera, pero que ha resultado un hecho necesario—, vida que ha desplegado a partir de sí misma la conciencia, *tendrá que haber necesariamente una superación (Aufhebung) de la muerte* como meta de la autosuperación del proceso vital [221]. La entropía de un sistema es el indicador de su desorden y este último aumentará si se le deja abandonado a sí mismo. Así pues, esta ley no tiene una vigencia ilimitada en el ámbito de la biología, puesto que «la propiedad fundamental del viviente es luchar contra el azar; esta lucha es llevada por el hombre al mundo: el hombre cambia al mundo». [222]

La relación causal que Pablo en Rom 5, 12-21 afirma entre el pecado y la muerte constituye, a mi entender, una de las realidades cuyo conocimiento tenga más importancia para el futuro de la humanidad; si no olvidamos [223] que el significado de «el pecado»

219. *Ibid.*, 7.
220. Cf. *supra*, 288.
221. Igor Caruso, *La separación de los amantes*. México 1969, 205 s.
222. *Ibid.*, 205, resumiendo a Albert Ducrocq en n. 39.
223. Cf. *supra*, 201-202.

queda en Rom 3, 9 precisado como injusticia interhumana para todo el resto de la carta, tenemos que la supresión de la injusticia en la humanidad traerá consigo la derrota definitiva de la muerte (cf. 1 Cor 15, 26: «como última enemiga es destruida la muerte»). Algo se sospechaba Marx cuando dijo: «Los hombres se han defendido hasta ahora de la muerte en distintas formas, pero no han emprendido aún la lucha contra ella» [224]. Debo, pues, recortar un poco mi afirmación de que Marx se desentendió por completo del problema de la muerte; pero la relación causal entre la injusticia interhumana y la muerte, aunque el pensamiento dialéctico consecuente debía haberla visto, parece que Marx no la percibió.

El primer paso, en la ciencia reciente, verosímilmente lo dio Sigmund Freud cuando, tras muchos titubeos y contradicciones, en su obra de 1923 *Das Ich und das Es* llega a constatar que el instinto de muerte se enfoca, por una parte, hacia otros seres mediante el sistema muscular como órgano especial y, por otra, hacia el interior del individuo instalándose en el super-yo: «En el super-yo reina entonces el instinto de muerte» [225]. En el super-yo está, como es bien sabido, toda la civilización humana con sus estructuras, con sus tabús, con sus leyes, con sus ideologías; la misma civilización humana que Pablo llama cosmos o eón [226] y en la cual «el pecado» ha llegado a encarnarse y condensarse. A decir verdad, el psiquismo de las personas, donde en una u otra forma viene a sedimentarse toda la historia de la humanidad, ofrece un excepcional terreno de análisis para conocer la realidad histórica; si tenemos en cuenta que para Pablo la ley es la quintaesencia del cosmos o civilización, y que el super-yo freudiano es prisma de toda la civilización represiva, el hallazgo de Freud es el que Pablo había expresado en Rom 7, 10: «La ley, que era para vida, al hombre le resultó para muerte».

Todavía en su escrito de 1917 *Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung* [227], Freud se irritaba contra esta argumentación

224. Citado por R. DENKER en su *Aufklärung über Aggression*. Stuttgart 1966, 128.
225. *Das Ich und das Es*. Wien 1923, 283; cf. I. CARUSO, *o. c.*, 156.
226. Cf. *supra*, 219-226.
227. Cf. I. CARUSO, *o. c.*, 155.

de Adler: «Cuando preguntamos de dónde procede la represión, se nos contesta que de la civilización; pero si luego interrogamos sobre el origen de esta última, se nos indica la primera». En realidad, tanto Adler como Freud deberían haber seguido preguntando, pues el carácter de represión y de muerte le viene a la civilización de la injusticia de los hombres, es decir, de lo que Pablo llama «el pecado»: «la ley intervino para que abundase el pecado» (Rom 5, 20); «el hombre vivía sin ley un tiempo, pero cuando vino la ley el pecado cobró vida y el hombre murió» (Rom 7, 9), ...«pues el pecado, tomando impulso por la ley, engañó al hombre y por ella le dio muerte» (Rom 7, 11). Si Freud hubiese hecho caso de Marx y de su tesis de que el estado y las legislaciones son instrumentos de opresión y de injusticia de unas clases sociales por otras, habría podido llegar a la misma conclusión que Pablo: el carácter de represión y de muerte que la civilización humana tiene, proviene del pecado, es decir, de la injusticia de los hombres. La represión es opresión y es injusticia; y la muerte es la forma extrema de la represión. Pablo, Freud y Marx coinciden en constatar que por medio de la ley y de la «moral» y de las ideologías, la opresión civilizatoria llega a interiorizarse en el hombre individual y a hacer que, dentro del psiquismo, unas instancias la ejerciten en contra de las otras y en contra del hombre entero. Por eso adquiere importancia incalculable esta observación extrasistemática de Freud en su escrito de 1920 *Jenseits des Lustprinzips*: «Mas quizás esta creencia en la interior regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado»; y esta otra en una de las últimas anotaciones que escribió en su vida: «el individuo perece por sus propios conflictos». [228]

Todas estas observaciones apuntan en esta dirección: en un mundo en que ya no haya opresión ni desamor ni desconfianza ni injusticia, la muerte también desaparecerá. Como dice Pablo, «el último enemigo en ser vencido es la muerte» (1 Cor 15, 26). Esa seguridad es insoslayable cuando se ha intuido que «la muerte entró en el mundo por el pecado» (Rom 5, 12; 1 Cor 15, 21).

228. *GerkeW.* XVII, 152; cf. I. CARUSO, *o. c.*, 157.

Con otras palabras, cuando se ha intuido que al principio no era la muerte sino la vida. Es auténtico pensamiento dialéctico el de Caruso: «el camino que conduce a la superación de la muerte resulta una *necesidad* postulada por la existencia de la vida» [229]. El pensamiento dialéctico, como dice Bloch, «capta en la realidad misma un postular (una tendencia no acabada) y en el postular una realidad posible». [230]

Cuando Caruso, al psicoanalizar al hombre de hoy, encuentra que la separación y el sadismo y el masoquismo y el desamor y la impotencia y la incomunicación parecen la presencia anticipada de la muerte en la vida del hombre («en los animales no vemos por parte alguna la presencia de la muerte en la vida, enmascarada tras la opresión intraespecífica, la autodestrucción y la separación forzosa» [231]) está señalando la base experimental inteligente para la afirmación paulina de relación causal entre muerte e injusticia; pero si la relación causal que Caruso encuentra va de la muerte a la injusticia, eso es ya en el hombre de hoy y falta profundizar hasta el hecho de que así la injusticia, introyectando muerte, ha hecho de la muerte su instrumento. Mediante ello produce desamor e injusticia.

El escepticismo con que el científico moderno (y, bajo su influjo, el hombre moderno) oyen hablar de la derrota de la muerte y del triunfo de la vida en la resurrección, no tiene de moderno y de científico absolutamente nada; es una capitulación fatalista heredada típicamente de Grecia, pues *of all places* sitúa Lucas en Atenas esta escena: «Pero cuando oyeron resurrección de los muertos, unos se burlaban y otros dijeron: te oiremos de esto en otra ocasión» (Hech 17, 32). Que no nos cuente Bultmann que el hombre moderno ya no puede aceptar esas utopías [232]; no es cuestión del hombre moderno ni de la imagen moderna del mundo; el hombre que hace de la situación vigente y del *statu quo* su criterio de

229. I. Caruso, *o. c.*, 204.
230. *Das Prinzip Hoffnung*, 1303.
231. *Ibid.*, 207.
232. Cf. *Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung als Aufgabe*, en su estudio *Neues Testament und Mythologie*. Hamburg 1960, 15-48.

verdad y su norma para discernir lo posible de lo imposible, es un hombre que ha existido siempre y que encontró su mejor sistematización ideológica en el pensamiento griego, es decir, en ese mismo pensamiento que Bultmann, sin quererlo, condivide. Es un pensamiento en el que, como dice Richard Stith [233], «la observación toma el lugar de la vocación». De la epistemología griega vale por entero lo que dice Marcuse de la ciencia galileana:

> Precisamente porque la ciencia galileana es, en la formación de sus conceptos, la técnica de un mundo vital específico, no *trasciende* y no puede *trascender, ese mundo vital.* Permanece esencialmente dentro del marco experimental básico y dentro del universo de fines establecido por su realidad. ...Lo que está en juego es... el límite inherente de la ciencia y el método científico establecido gracias al cual ellos extienden, racionalizan y aseguran el mundo vital prevaleciente sin alterar su estructura esencial; esto es, *sin plantear un modo cualitativamente nuevo de «ver»* y sin plantear relaciones cualitativamente nuevas entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza. [234]

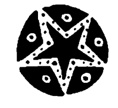
El escepticismo susodicho surge desde el artificial sujeto que la mente occidental literalmente «adopta» (como se «adopta» una postura innatural) para ponerse a ejercitar lo que ella llama conocimiento objetivo. Anteriormente veíamos [235] que sólo por operación mental artificiosa se construye un sujeto cognoscente que se figura no ser la humanidad histórica sino una especie de punto intemporal como esencia platónica que está fuera de la humanidad y de la historia. El verdadero sujeto del conocer, el sujeto real, el que se identifica con el movimiento de la historia y con la gran marcha hacia la liberación, no puede ser escéptico cuando se trata de la derrota de la muerte y del triunfo de la vida en la resurrección.

> Que el nombre del mártir tiene un altar en el corazón de la clase obrera, no le restituye a ese nombre ni los ojos ni la presencia corporal; también él queda, como cadáver, muy lejos de la meta por la que luchó. Qué lejos y fuera de la futura justicia queda el martirio padecido; ella será, si acaso, gozada por otros hombres enteramente

233. *Lettre à un professeur sur la connaissance calculatrice*: Esprit 8-9 (1968) 85.
234. *El hombre unidimensional*, 181 (el subrayado es original).
235. Cf. *supra*, 309.

> distintos. El mundo está lleno de buenos masacrados y de criminales exitosos con luenga y pacífica vejez; ...en ambos casos todo se vuelve irreparable con la muerte.[236]

Los estoicos «han hecho de la nada del futuro capitalista una nada absoluta e inevitable, para que quede radicalmente bloqueada la mirada que se dirige hacia un mundo transformado, hacia el futuro socialista»[237]. Para el hombre real y concreto esa nada —opio verdadero del pueblo— sigue siendo nada si sólo se le promete un altar en el corazón de la clase obrera, y a eso mismo se reduce una dizque supervivencia «genérica» en el «género humano» liberado. La negación de la resurrección de los muertos es ideología defensora del *statu quo*, es acallamiento del sentido de justicia que la historia objetivamente suscita, es matarle el nervio a la esperanza real de cambiar este mundo. El marxista auténticamente dialéctico y el cristiano que permanece fiel a la Biblia, son los últimos hombres que podrán renunciar a la resurrección de los muertos.



236. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1300.
237. *Ibid.*, 1364.

EPILOGO

A propósito de la expresión «nueva alianza» con la que Pablo en 2 Cor 3, 6 sintetiza todo su cometido y todo lo que el predicador del evangelio tiene que realizar en el mundo, suele con toda razón citarse Jer 31, 31-34 (Setenta 38, 31-34), pues ahí aparece por primera vez la expresión *kainé diathéke* en la traducción de los Setenta [1]. Por los rollos de Qumran nos damos cuenta de que la expresión acuñada por Jeremías llegó a constituir una síntesis riquísima de todo lo que la expectación veterotestamentaria esperaba; la emplean los qumramitas en CD 8, 21; 19, 33; 20, 12; 1 QpHab 2, 3 [2], y en Pablo tiene efectivamente ese mismo valor de preñez extrema. Según Jeremías en el pasaje citado, la nueva alianza consistirá en una tal interiorización del contenido de la ley, que —y la fuerza consecutiva debe tenerse muy en cuenta— todos los hombres conocerán a Yahvé, «pues todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el mayor. Oráculo de Yahvé».

1. Ver, por ejemplo, S. Lyonnet, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*. Sígueme, Salamanca 1967, 119-149; y H. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen 1968, 179.
2. Cf. C. Spicq: Revue de Qumran 1 (1959) 365-390; y H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* I. Tübingen 1966, 198 s.

Lo que no suelen recordar los comentaristas de Pablo es que, nueve capítulos antes, Jeremías mismo había definido con precisión casi escolástica lo que él entiende por «conocer a Yahvé» [3]: «Hacía justicia y derecho; eso es bueno. Defendía la causa del pobre y del indigente; eso es bueno. ¿No consiste en eso el conocerme? Oráculo de Yahvé» (Jer 22, 15-16). En «conocer a Yahvé» hace Jeremías consistir la nueva alianza, pero en un «conocer a Yahvé» que a su vez consiste en hacerles eficaz justicia a todos los pobres y necesitados de la tierra. Si tenemos bien presente lo que la genuina tradición exódica y profética entiende por «ley» [4], se comprende enteramente la fuerza consecutiva del pasaje jeremiano: el sentido agudo de justicia, interiorizado en el corazón de los seres humanos, hará que «conozcan a Yahvé» (tomando esta expresión en la acepción precisa supradicha). Bien lo vio Ezequiel cuando, al hacer suya la esperanza jeremiana de una nueva «alianza» (cf. Ez 34, 25; 37, 26), la describió como conferimiento del «espíritu de Yahvé» en los corazones de los hombres (Ez 36, 24-28) [5]. Ezequiel vincula eso ahí mismo al sentido auténtico de la ley: «mis mandatos y mis *mispâtîm*» (v. 27). Tanto a Ezequiel como a Jeremías tiene Pablo presentes cuando dice: «para que el contenido de justicia de la ley se cumpliera en nosotros que caminamos no según carne sino según espíritu» (Rom 8, 4), pues en 2 Cor 3, 6 vinculó la «nueva alianza» (expresión tomada de Jeremías) con el «espíritu» (expresión que no está en el pasaje jeremiano sino en el de Ezequiel). Como Rom 13, 8-10 resume en «amarás a tu prójimo» todo el contenido de la ley, es notorio que se mueve en la misma tradición exódica y profética.

Pero la descripción jeremiana de la «nueva alianza» (Jer 31, 31-34), *antes* de afirmar que todos conocerán a Yahvé hace que Yahvé diga: «y yo seré (o me convertiré en) su Dios y ellos serán (o se convertirán en) mi pueblo» (Jer 31, 33), expresión asimismo preñadísima que Ez 37, 37 retoma y que Pablo también hace suya en 2 Cor 6, 16. El fondo del asunto es que los hombres no tendrán a Yahvé por Dios sino cuando amen al prójimo y realicen

3. Cf. *supra*, 67 s.
4. Cf. *ibid.*, 166-191.
5. Cf. el significado cualitativo característico de «espíritu de Dios», *supra*, 247-256.

enteramente la justicia en la tierra; Dios no será Dios sino entonces. El Dios que pretendemos afirmar prescindiendo de la realización de la justicia, es simplemente un ídolo, no el Dios verdadero [6]. El Dios verdadero no es; será.

«Seré el que seré» le dice Yahvé a Moisés cuando éste le pregunta cuál es su nombre (Ex 3, 14). Michel Allard ha demostrado que se equivocan los Setenta y la Vulgata al traducir por «soy el que soy» [7], pues, como establece Joüon en su gramática [8], en los verbos estativos el imperfecto no expresa sino futuro, y nada pide en el contexto de Ex 3, 14 que el verbo *hayah* deje de ser estativo y se vuelva activo. De hecho los Setenta traducen siempre por «seré» (*ésomai*) la primera persona singular del imperfecto de *hayah*, excepto en nuestro versículo y en Os 1, 9, donde pretenden intencionalmente aludir a Ex 3, 14 [9], pues, como muestra Allard [10], las otras dos excepciones, Job 7, 20 y 2 Sam 15, 34, en realidad no son excepciones, la primera porque no tiene matiz temporal sino consecutivo, la segunda porque notoriamente se trata de pretérito.

«Seré el que seré» (Ex 3, 14) constituye efectivamente la explicación del nombre «Yahvé» (hebreo: *Yahwêh*), como bien observan Allard [11] y Martin Noth [12]. «Yahvé» es la tercera persona del imperfecto (futuro) del verbo «ser», y en tercera persona tenían que designar a Dios quienes no son Dios; en cambio en «seré el que seré» habla Yahvé mismo en primera persona. En el nombre mismo «Yahvé» está expresada inequívocamente la futuridad esencial del Dios de la Biblia. Si hay una interpretación de Ex 3, 14 radicalmente excluida por el contexto, es la que Loisy propuso como si con la respuesta «seré el que seré» Dios rehuyera dar una respuesta y ocultara su nombre evasivamente; como advierte Noth [13], «el contexto quiere evidentemente que se entienda

6. Cf. *supra*, 77-94 sobre el anticulto de los profetas.
7. *Note sur la formule «ehyeh aser'ehyeh»*: RechScR 45 (1957) 79-86.
8. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma ²1947, n. 113 a.
9. Cf. H. W. Wolff, *Hosea*. Neukirchen ²1965, 7 y 24; cf. W. Rudolph, *Hosea*. Gütersloh 1966, 54.
10. *Art. cit.*, 80.
11. *Ibid.*, 83.
12. *Das zweite Buch Mose*. Götingen ³1965, 30.
13. *Ibid.*, 31.

que a Moisés se le dio a conocer el nombre Yahvé como el verdadero nombre de Dios». La fuerza de ese nombre está en el futuro, pues a continuación le dice Yahvé a Moisés en forma más abreviada: «Así les hablarás a los hijos de Israel: "Seré" me ha enviado a vosotros» (Ex 3, 14 b). Como ha hecho ver Horst Dietrich Preuss por una serie de observaciones convergentes no basadas precisamente en el nombre mismo de Yahvé, «"conocer que yo soy Yahvé" es siempre, desde su más propia profundidad, una afirmación escatológica» [14]. A diferencia de cuanto podemos nosotros encerrar en nuestras categorías ontológicas, Yahvé no es, sino será. Será, cuando haya un pueblo que realice determinadas condiciones. Así se vuelven comprensibles expresiones como ésta: «Por causa de su nombre, Yahvé no desechará su pueblo, pues Yahvé ha querido hacer de vosotros su pueblo» (1 Sam 12, 22). Yahvé es esencialmente un Dios escatológico, y toda su intervención en la historia va dirigida a formar una humanidad en la cual él pueda finalmente *ser*. En 1 Sam 12, 22 apunta conciencia del significado del «gran nombre» de Yahvé: el Dios que será. Es en virtud de su nombre por lo que Yahvé necesita tener paciencia y seguir formando un pueblo como simiente de la humanidad futura en la cual, y sólo en la cual, él podrá por fin *ser*.

Antes de exponernos su concepción de la nueva alianza mediante el conferimiento del espíritu de Yahvé, Ezequiel hace que Yahvé nos advierta: «No hago esto por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre» (Ez 36, 22). Creo que no hay base para afirmar que se trata de una expresión formulista y estereotipada; todo hace pensar que en tales formulaciones existe plena conciencia del significado original del nombre «Yahvé»:

> No recuerdes contra nosotros las culpas de antepasados,
> que tu compasión nos alcance pronto,
> pues estamos abatidos por completo.
> Socórrenos, Dios de nuestra salvación,
> por honor de tu nombre,
> líbranos y perdona nuestros pecados,
> por causa de tu nombre.
>
> (Sal 79, 8-9)

14. *Jahweglaube und Zukunftserwartung*. Stuttgart 1968, 28.

Para que Yahvé llegue a ser, necesita salvar una simiente de la humanidad futura, no obstante las fallas y traiciones del pueblo que Yahvé escogiera como semilla del mundo futuro. La misma conciencia del significado del nombre de Yahvé muestra el Deuteroisaías tener cuando hace que Dios diga: «Por causa de mi nombre diferí mi cólera» (Is 48, 9). El mismo pensamiento puede leerse en Jer 14, 7; Ez 20, 8-9; Jos 7, 9; Sal 106, 8; Ez 20, 13-14; Sal 25, 11; Ez 20, 21-22; etc.

Después de lo que vimos en el capítulo 2 del presente libro, no puede extrañarnos esta característica futuridad del Dios de la Biblia. Según la ontología occidental («filosofía de la injusticia», como dice Levinas), primero el objeto existe y después es conocido, y existe independientemente de si es conocido o no. Como un ladrillo, como una cosa, como un... objeto precisamente. Cualquiera diría que no podemos pensar la existencia de otra manera, y sin embargo los autores bíblicos implacablemente insisten en que un dios concebido existente fuera de la interpelación interhumana de justicia y de amor no es el Dios que se les reveló a ellos sino un ídolo cualquiera, y por otra parte toda la Biblia va dirigida a crear un mundo en el que la auténtica relación interhumana sea posible y sea realidad. Sólo en un mundo de justicia Dios será, y si Marx no lo encuentra en el mundo occidental es porque efectivamente ahí no lo hay ni puede haberlo. Testigo Sigmund Freud: «No hay lugar en la vida dentro de la civilización actual para un amor simple, natural entre dos seres humanos» [15]. Toda nuestra rebelión contra la civilización occidental y contra su agudización extrema llamada capitalismo es atracción que sobre nosotros ejerce un mundo futuro en el que la justicia, el amor auténtico, sea posible. Ahí, en la relación societaria de justicia, y no antes, tendrá la mente auténticamente dialéctica que ver si Dios existe o no existe; lo contrario sería materialismo vulgar y dogmatismo.

15. *El malestar en la cultura*, 77, nota, citado por MARCUSE en *Eros y civilización*. México [4]1969, 269.

BIBLIOGRAFIA

ALLARD M.: *Note sur la formule «'ehyeh aser'ehyeh»*: RechScR 45 (1957) 79-86.

ALLAZ T. G.: *El derecho de los postergados*, 200-238 de la obra colectiva *La iglesia, el subdesarrollo y la revolución*. Nuestro Tiempo, México 1968.

ALT A.: *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, 1934.

ALTHAUS P.: *Der Brief an die Römer*: NeuTestD 6, 1966.

ARNAULT F.: *Leyes de la dialéctica*, en la obra colectiva (R. Garaudy y otros) *Lecciones de filosofía marxista*. Grijalbo, México 1966, 293-314.

ASENSIO F.: *Misericordia et veritas*. Gregoriana, Roma 1949.

BALSCHHEIT B.: *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*: BZAltW 69 (1938).

BACH R.: *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, en *Festschrift Dehn*, 1957, 23-24.

BARRET C. K.: *The Gospel according to St. John*. SPCK, London 1965.

BARTH G.: *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en la obra colectiva (Bornkamm - Barth - Held) *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchener Verlag, Neukirchen [4]1965, 54-154.

BARTH K.: *Die Auferstehung der Toten*, 1926; *Der Römerbrief* (1919). EVZ, Zürich 1963.

BAUDISSIN G.: *Alttestamentliches hajjîm «Leben» in der Bedeutung von «Glück»*, en *Festschrift Sachau*, 1915, 143-161.

BEYERLIN W.: *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. Tübingen 1961.

BEAUCAMP E.: *La justice de Yahve et l'économie de l'alliance*: StBiFr 11 (1960-1961).

BIGO P.: *Marxismo y humanismo*. ZYX, Madrid 1966; *Doctrina social de la iglesia*. ICESB, Barcelona 1967.

BLACK M.: *An aramaic approach to the Gospels and Acts*. Clarendon, Oxford [3]1967.

BLASS-DEBRUNNER: *A greek grammar of the new testament*. University Press, Chicago [3]1967.

BLOCH E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp, Frankfurt 1969.

BONNARD P.: *L'évangile selon saint Matthieu*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963.

BORNKAMM G.: cf. *supra* BARTH G.

BOUSSET W.: *Kyrios Christos* (FRLANT 22) [3]1926.

BOTTERWECK G. J.: *«Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments*. Bonn 1951.

BRAUN H.: artículo *Glaube im Neuen Testament*, en [3]RelGG II, cols. 1590-1597; *Der Sinn der ntl. Christologie*, en *Gesammelte Studien*. Tübingen 1962, 243-282; *Qumran und das Neue Testament* I-II. Mohr, Tübingen 1966.

BRIGHT J.: *Isaiah-I*, en *Peake's Commentary on the Bible*. Nelson, London 1964, 489-515.

BROWN R. E.: *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29). Doubleday, New York 1966.

BÜCHSEL FR.: artículo *kríno ktl.*, en TWNT III, 933-955; art. *'íleos ktl.*, en *Ibid.*, 311-318 y 320-324.

BUIS-LECLERCQ: *Le Deutéronome*. Gabalda, Paris 1963.

BULTMANN R.: *Das Evangelium des Johannes*. Vandenhoeck, Göttingen 1964; *Die drei Johannesbriefe*. Vandenhoeck, Göttingen 1967; *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Vandenhoeck, Göttingen 1957; *Theologie des Neuen Testaments*. Mohr, Tübingen [2]1954; *Glauben und Verstehen* I-IV. Mohr, Tübingen; *History and Eschatology*. Edinburgh University Press 1957; *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos* I (herausg. von H. W. Bartsch). Reich, Hamburg 1960, 15-48; artículo *ginósko ktl.*, en TWNT I, 688-719; artículo *pisteúo ktl.*, en TWNT VI, 175-182 y 197-230; *Dikaiosyne Theoû*, en JBL 83, 1964, 12-16; *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*. Festschrift Krüger. Giessen 1932, 53-62.

BUSSCHE H. VAN DEN: *Jean*. DDB, Paris 1967.

CALVEZ J.-Y.: *El pensamiento de Carlos Marx.* Taurus, Madrid [5]1966.
ID. - J. PERRIN: *Église et societé économique.* Aubier, Paris 1959.
CARRILLO S.: *El cántico de Moisés*: EstBi 26 (1967) 69-75, 143-185, 227-248, 327-352, 383-394.
CARUSO I.: *La separación de los amantes.* Siglo XXI, México 1969; *Prolegómenos para un diálogo entre religión y psicoanálisis*: Comunidad (México) 4 (1969) 279-289; *Psicoanálisis dialéctico.* Paidos, Buenos Aires 1964.
CAZELLES H.: *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'ancien testament*: RB 58 (1951) 169-188; *Institutions et terminologie en Dt 1, 6-17*: VT Suppl 15 (1966) 97-112.
COOKE G.: *The Song of (the) God(s)*: ZAW 76 (1964) 22-47.
COTTIER G. M. M.: *L'athéisme du jeune Marx.* Vrin, Paris 1959.
CROSS F. M., Jr.: *The Council of Yahweh in Second Isaiah*: JournNESt 12 (1953) 274-277.
CULLMANN O.: *Cristo y el tiempo.* Estela, Barcelona 1968; *Heil als Geschichte.* Mohr, Tübingen 1965; *Der Staat im Neuen Testament.* Mohr, Tübingen [2]1961.

DAHOOD M.: *Psalms* I (Anchor Bible 16). Doubleday, New York 1966; *Psalms* II (Anchor Bible 17). Doubleday, New York 1968.
DANIÉLOU J.: *El misterio de la historia.* Dinor, San Sebastián 1957.
DAWSON CH.: *Karl Marx and the Dialectic of History*, en *The Dynamics of World History.* Sheed and Ward, New York 1966, 354-365.
DEISSLER A.: *Psalm 119 und seine Theologie.* München 1955.
DEWART L.: *El futuro de la fe.* Nova Terra, Barcelona 1969.
DENKER R.: *Aufklärung über Aggression.* Kohlhammer, Stuttgart 1966.
DOBBIE R.: *Deuteronomy and the prophetic attitude to sacrifice*: ScJourTh 12 (1959) 68-82.
DODD C. H.: *The Parables of the Kingdom.* Nisbet 1935; *The Epistle of Paul to the Romans.* Moffat Comm., London 1959; *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge University Press 1965; *The interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge University Press 1965.
DUHM B.: *Das Buch Jesaja.* Vandenhoeck, Göttingen 1968.
DUPONT J.: *Gnosis*, 1949; *Études sur les Actes des Apôtres.* Cerf, Paris 1967; *Syn Christoi.* L'union avec le Christ suivant saint Paul. DDB, Bruges 1952.

EICHRODT W.: *Theologie des Alten Testaments.* Klotz, Stuttgart I [7]1962; II, [5]1964; *Der Prophet Hesekiel* (ATDeut 22) I, [2]1965; II, 1966.
EISSFELDT O.: *The Old Testament.* An Introduction. Blackwell, Oxford 1965.
ELLIGER K.: *Kleine Schriften zum Alten Testament.* Kaiser Verlag, München 1966; *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (ATDeut 25) II [6]1967.

FENSHAM F. CH.: *Orphan, Widow and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*: JournNESt 21 (1962) 129-139.

FEUILLET A.: *Les «ego eimi» christologiques du quatrième évangile*: Rech ScRel 54 (1966) 5-22 y 213-240; *Le Christ sagesse de Dieu*. DDB, Paris 1966; *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épitres pauliniennes*: RB 66 (1959) 481-513; *Le prologue du quatrième évangile*. DDB, Paris 1968.

FITZER G.: *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*: ThZeitschrift 22 (1966) 161-183.

FLESSEMANN VAN LEER E.: *Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus*, en la obra colectiva *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Theologischer Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, [2]1967, 79-96.

FOHRER G.: *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*: TLZ 85 (1960) 401-420; *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*: KerDog 11 (1965) 49-74; *Altes Testament-«Amphiktyonie» und «Bund»?*: TLZ 91 (1966) 801-815 y 893-904.

FITZER G.: *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*: ThZ 22 (1966) 161-183. *kêryx ktl.*, en TWNT III, 682-717.

GABEL J.: *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung*. Fischer, Frankfurt 1967.

GADAMER H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen [2]1965.

GARAUDY R.: *Karl Marx*. Seghers, Paris 1964; *Perspectivas del hombre*. Platina, Buenos Aires 1965.

ID. y otros: *Lecciones de filosofía marxista*. Grijalbo, México 1966.

GARCÍA MÁYNEZ E.: *Introducción al estudio del derecho*. Porrúa, México [16]1969.

GERSTENBERGER E.: *Wesen und Herkunft des «Apodiktischen Rechts»*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1965.

GEVIRTZ S.: *West-Semitic curses and the problem of the origins of Hebrew Law*: VT 11 (1961) 137-158.

GONZÁLEZ A.: *Le psaume LXXXII*: VT 13 (1963) 293-309.

GRAMSCI A.: *Scritti Politici*. Editori Riuniti, Roma 1967.

GRUNDMANN W.: *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHKomNT I) 1968; *Das Evangelium nach Markus* (ThHKomNT II) [3]1968; *Das Evangelium nach Lukas* (ThHKomNT III) [3]1966; artículo *kalós*, en TWNT III, 539-553.

GUNDRY R. H.: *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 1967.

GUNKEL H.: *Genesis*. Vandenhoeck, Göttingen [7]1966; ID. - J. BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen*. Vandenhoeck, Göttingen [2]1966.

GUTBROD W.: artículo *nómos ktl.*, en TWNT IV, 1029-1084.

HAENCHEN E.: *Der Vater, der mich gesandt hat*: NTSt 9 (1962) 208-216; *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten*, en la obra colectiva *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Theologischer Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, [2]1967, 55-78; *Die Apostelgeschichte* (MeyersKomm). Vandenhoeck, Göttingen [5]1965.

HARPER W. R.: *Amos and Hosea* (International Biblical Commentary). Clark, Edinburgh 1966.

HEIDLAND H. W.: artículo *logízomai ktl.*, en TWNT IV, 287-295.

HÉRING J.: *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. Epworth, London 1966; *La seconde épitre aux corinthiens*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1958.

HENTSCHKE R.: *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*: BWAltW 75 (1957).

HERNTRICH V.: artículo *Kríno ktl.*, en TWNT III, 920-933.

HERTZBERG H. W.: *Prophet und Gott*: BzFöchrTh 28-3 (1923); *Die Entwicklung des Begriffes mispât im Alten Testament*: ZAltW 40 (1922) 256-287; 41 (1923) 16-76.

HOFFMANN P.: *Die Toten in Christus*. Aschendorff, Münster 1966.

JENNI E.: *Das Wort 'ôlâm im Alten Testament*: ZAltW 64 (1952) 197-248; 65 (1953) 1-35.

JEPSEN A.: *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs*: ZAltW 79 (1967) 277-304; *sdq und sdqh im Alten Testament*, en *Festschrift Hertzberg*, 1965, 78-89.

JEREMIAS J.: *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino - Sígueme, Estella - Salamanca 1971; artículo *'ádes*, en TWNT I, 148-149; artículo *géenna*, en TWNT I, 655-656; artículo *parádeisos*, en TWNT V, 766-769; *Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9*: ZNeuW 35 (1936) 77 s.

JOÜON P.: *Grammaire de l'hébreu biblique*. PIB, Roma [2]1947; *Notes philologiques sur les évangiles*: RechScRel 17, 1927, 537-540; *Notes de lexicographie hébräique*: Mélanges de la Faculté Orientale 5 (1911) 405-415.

KAISER O.: *Der Prophet Jesaja* (Kap 1-12), en ATDeut 17, [2]1963.

KÄSEMANN E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I-II. Vandenhoeck, Göttingen [5]1967; *Der Ruf der Freiheit*. Mohr, Tübingen [4]1968; *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, en la obra colectiva *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Theologischer Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, [2]1967, 11-34; *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Mohr, Tübingen [2]1967.

KELSEN H.: *Teoría general del estado*. Editora Nacional, México 1965; *Teoría pura del derecho*. Eudeba, Buenos Aires 1960.

KERTELGE K.: «*Rechtfertigung*» *bei Paulus*. Aschendorf, Münster 1967.

KILIAN R.: *Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien*: BZ(NF) 7 (1963) 185-202.

KITTEL G.: artículo *dokéo, dóxa ktl.*, en TWNT II, 245-258; artículo *éschatos*, en *ibid.*, 694-695; artículo *eîdos*, en *ibid.*, 371-373; artículo *eikón*, en *ibid.*, 380-386.

KNIERIM R.: *Ex 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit*: ZAltW 73 (1961) 146-171.

KOCH K.: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-42.

KRAUS H. J.: *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, 1957; *Psalmen* I-II (BiKomm XV), [3]1966.

KUSS O.: *Der Römerbrief*. Pustet, Regensburg [2]1963; *Der Brief an die Hebräer*. Pustet, Regensburg [2]1966; *Auslegung und Verkündigung*. Pustet, Regensburg I 1963; II 1967.

LEENHARDT F.-J.: *L'épitre de saint Paul aux Romains*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1957.

LENIN V. I.: *Obras escogidas*. Progreso, Moscú 1969.

LEVINAS E.: *Totalité et infini*. Nijhoff, Den Haag [2]1965.

LOHFINK N.: *Das Hauptgebot*: AnBi 20 (1963), PIB, Roma; *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, en *Gott in Welt*. Festschrift K. Rahner I. Herder, Freiburg 1964, 423-444; *Lectures in Deuteronomy*. PIB, Roma 1968 (apuntes ciclostilados); *Das Siegeslied am Schilfmeer*. Knecht. Frankfurt 1965; *Exégesis bíblica y teología*. Sígueme, Salamanca 1969.

LOHMEYER E.: *Das Evangelium des Markus* (MeyersKomm). Vandenhoeck, Göttingen [17]1967; ID. - W. SCHMAUCH: *Das Evangelium des Matthäus*. Vandenhoeck, Göttingen [4]1967.

LÖWITH K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Kohlhammer, Stuttgart [4]1961.

LYONNET S.: *Le péché*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII. Paris 1964, col. 481-567; *Exegesis epistulae ad romanos cap. I-IV*. PIB, Roma [3]1963; *Exegesis epistulae ad romanos cap. V-VIII*. PIB, Roma [2]1966; *Quaestiones in epistulam ad romanos*, prima series. PIB, Roma [2]1962; *Quaestiones in epistulam ad romanos*, series altera. PIB, Roma [2]1962; *De peccato et redemptione*. PIB, Roma I 1957; II, 1960; una larga serie de artículos en VD y en Bi.

LÜHRMANN D.: *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*. Neukirchener Verlag, Neuchirchen 1965.

MARCUSE H.: *El marxismo soviético*. Alianza Editorial, Madrid 1969; *Eros y civilización*. Mortiz, México [4]1969; *El hombre unidimensional*. Mortiz, México [5]1969; *Un ensayo sobre la liberación*. Mortiz, México 1969.

MAO TSE-TUNG: *Cuatro tesis filosóficas.* La Rosa Blindada, Buenos Aires 1969; *Citations du président Mao Tse-Toung.* Éd.en Langues Etrangères, Pekin 1966.

MARX K.: *Ausgewählte Schriften* (herausg. von Boris Goldenberg). Kindler Verlag, München 1962.

MARXSEN W.: *Der Evangelist Markus.* Vandenhoeck, Göttingen [2]1959.

MCCARTHY D. J.: *Treaty and Covenant*: AnBi 21 (1963); *Der Gottesbund im Alten Testament.* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966.

MCLUHAN M.: *Understanding Media.* Signet, New York 1964.

MEINERTZ M.: *Teología del nuevo testamento.* Fax, Madrid 1962.

MENDENHALL G. E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.* Pittsburg 1955.

MESSNER J.: *Das Natur-Recht.* Tyrolia Verlag, Innsbruck [4]1960; *Die Soziale Frage.* Tyrolia Verlag, Innsbruck [6]1956; *Kultur-Ethik.* Tyrolia Verlag, Innsbruck 1954.

MICHEL O.: *Der Brief an die Römer* (MeyersKomm). Vandenhoeck, Göttingen [4]1966; *Der Brief an die Hebräer* (MeyersKomm). Vandenhoeck, Göttingen [6]1966.

MICHAELIS W.: artículo *'oráo ktl.*, en TWNT V, 315-368.

MILLER PAT. D., JR.: *El the Warrior*: HarvThRev 60 (1967) 411-431; cf. HarvThRev 57 (1964) 240-243; *God the Warrior*: Interpr 19 (1965) 39-46; cf. VT 18 (1968) 100-107.

MONTEFIORE C. G.: *The Synoptic gospels* I. London 1927.

MORAN W. L.: *Moses und der Bundesschluss am Sinai*: StdZ 170 (1961) 120-133; *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77-87; The Conclusion of the Decalogue (*Ex 20, 17 - Dt 5, 21*): CBQ 29 (1967) 543-554.

MOWINCKEL S.: *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten.* Universistets-Forlaget, Oslo 1941; *The Psalms in Israel's Worship* I-II. Blackwell, Oxford 1962; *Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage.* Universistets-Forlaget, Oslo 1964.

MÜLLER CHR.: *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* (FRLANT 86). Vandenhoeck, Göttingen 1964.

MUSSNER F.: *Zoe: Die Anschauung von «Leben» im 4. Ev. unter Berücksichtigung der Johannesbriefe.* München 1952.

NAVARRETE I. M. DE: *La distribución del ingreso y el desarrollo económico de México.* Unam, México 1960.

NELL-BREUNING O. VON: *Wirtschaft und Gesellschaft heute.* Herder, Freiburg I 1956; II 1957; III 1960; *Katholische Kirche und marxistische Kapitalismuskritik*: StdZ 180 (1967) 365-374; numerosos artículos en *Herders Wörterbuch der Politik.* Herder, Freiburg 1952.

NORTH CHR. R.: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. Oxford University Press, Oxford [3]1963; *The Second Isaiah*. Clarendon, Oxford 1964; *Sacrifice in the Old Testament*: ExpTim 47 (1935) 250-254.

NOTH M.: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Kohlhammer, Stuttgart 1948; *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Kaiser, München 1966; *Das zweite Buch Mose* (ATDeut 5). Vandenhoeck, Göttingen [3]1965; *Das dritte Buch Mose* (ATDeut 6). Vandenhoeck, Göttingen [2]1966; *Das vierte Buch Mose* (ATDeut 7). Vandenhoeck, Göttingen [2]1966; *Geschichte Israels*. Vandenhoeck, Göttingen [6]1966.

NÖTSCHER F.: *Bundesformular und «Amtsschimmel»*: BiblZ 9 (1965) 181-214.

OEPKE A.: artículo *egeíro ktl.*, en TWNT II, 332-337.

OUELLETTE J.: *Le deuxième commandement et le rôle de l'image*: RB 74 (1967) 504-516.

PARSONS T.: *Sociological Theory and Modern Society*. The Free Press, New York [2]1968.

PERRIN N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus*. SCM, London 1967.

PITARQUE F.: *Curso de sociología pontificia*. Casulleras, Barcelona [3]1961.

POZO C.: *Teología del más allá*. BAC, Madrid 1968.

PREUSS H. D.: *Jahweglaube und Zukunftserwartung* (BWANT 87). Kohlhammer, Stuttgart 1968.

RAD G. VON: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Kaiser, München 1965 (edición castellana en preparación: Ediciones Sígueme, Salamanca); *Teología del antiguo testamento*. Sígueme, Salamanca I 1972, II 1972; *Das erste Buch Mose* (ATDeut 2-4). Vandenhoeck, Göttingen [7]1964; *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*: EvTh 24 (1964) 57-63; artículo *záo. ktl.*, en TWNT II, 844-850; *Der heilige Krieg im Alten Israel*, 1951; *The origin of the concept of the Day of Yahweh*: JourSemSt 4 (1959) 97-108; *Deuteronomiumstudien* (FRLANT 40). Vandenhoeck, Göttingen [2]1948; artículo *dóxa*, en TWNT II, 240-245.

RECASÉNS S. L.: *Teoría general de filosofía del derecho*. Porrúa, México [3]1965.

RENCKENS H.: *La Bible et les origines du monde*, 1964.

RENDTORFF R.: *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Testament*: KerDog (1961) 21-41.

RENGSTORF K. H.: *Das Evangelium nach Lukas* (NeuTestD 3). Vandenhoeck, Göttingen [12]1967.

RICHTER W.: *Zu den Richtern Israels*: ZAltW 77 (1965) 40-71.

ROBINSON TH. H. - HORST F.: *Die zwölf kleinen Propheten* (HBAT 14). Mohr, Tübingen [3]1964.

ROWLEY H. H.: *The Antiquity of Israelite Monotheism*: ExpTim (1949-50) 333 s.

RUDOLPH W.: *Jeremia* (HBT 12). Mohr, Tübingen [3]1968; *Hosea* (KAT XIII/1). Mohn, Gütersloh 1966.

SARNA N. M.: *Understanding Genesis*. McGraw, New York 1966.

SARTRE J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica* I-II. Losada, Buenos Aires 1963.

SASSE H.: artículo *kosméo, kósmos ktl*, en TWNT III, 867-898; artículo *aión, aiónios*, en TWNT I, 197-209.

SCHLATTER A.: *Der Glaube im Neuen Testament*. Stuttgart [4]1927; *Gottes Gerechtigkeit*. Stuttgart [3]1959.

SCHLIER H.: *Der Brief an die Galater* (MeyersKomm). Vandenhoeck, Göttingen [4]1965; *Der Brief and die Epheser*. Patmos, Düsseldorf [6]1968; *Die Zeit der Kirche*. Herder, Freiburg [3]1962; *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*. Fax, Madrid 1970.

SCHMID J.: *Das Evangelium nach Matthäus*. Pustet, Regensburg [3]1956; *Das Evangelium nach Markus*. Pustet, Regensburg [3]1954; *Das Evangelium nach Lukas*. Pustet, Regensburg [3]1955.

SCHNACKENBURG R.: *Das Johannesevangelium*. Herder, Freiburg 1965; *Die Johannesbriefe*. Herder, Freiburg [3]1965; artículo *Glaube*. Die Aussagen der Schrift, en *Lexikon für Theologie und Kirche* [2]V, col. 913-917; *El testimonio moral del nuevo testamento*. Rialp, Madrid 1965.

SCHNIEWIND J.: *Das Evangelium nach Matthäus* (NeuTestD 2). Vandenhoeck, Göttingen [11]1964.

SCHWEIZER E.: *Das Evangelium nach Markus* (NeuTestD 1). Vandenhoeck, Göttingen 1967; artículo *'yiós ktl.*, en TWNT VIII, 355-357 y 364-395.

SKINNER J.: *Prophecy and Religion*. London 1926.

SMEND R.: *Die Bundesformel* (Theologische Studien, Heft 68). EVZ, Zürich 1963; *Das Nein des Amos*: EvTh 23 (1963) 404-423.

SOGGIN J. A.: *Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel*: VT 10 (1960) 79-83.

SPICQ C.: Revue de Qumran 1 (1959) 365-390.

STAMM J. J.: *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*: ThRu NF 23 (1965) 1-68; ID. - ANDREW: *The Ten Commandements*. SBT, London 1967.

STÄHLIN G.: *Die Apostelgeschichte* (NeuTestD 5). Vandenhoeck, Göttingen [2]1966; artículo *orgé ktl.*, en TWNT V, 419-448.

STITH R.: *Lettre à un professeur sur la connaissance calculatrice*: Ésprit 8-9 (1968) 81-88.

STRACK-BILLERWECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-IV. München 1922-1956.

STRECKER G.: *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82). Vandenhoeck, Göttingen [2]1966.

STUHLMACHER P.: *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87). Vandenhoeck, Göttingen ²1966.

TRESMONTANT CL.: *Essai sur la pensée hébraïque.* Cerf, Paris 1953; *La doctrine morale des prophètes d'Israël.* Seuil, Paris 1958.

TRILLING W.: *Das wahre Israel.* Kösel, München ³1964.

VRIEZEN TH. C.: *Prophecy and Eschatology*: VT Suppl 1 (1953), 199-229; *Exode 20, 2 Introduction au Décalogue: formule de loi ou d'alliance?*: RechBi 8 (1967) 35-50.

WALKER R.: *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91). Vandenhoeck, Göttingen 1967.

WARD W. H.: *Habakkuk; International Critical Commentary.* Clark, Edinburgh 1965.

WEISER A.: *Die Psalmen* I-II (ATDeut 14 y 15). Vandenhoeck, Göttingen ⁷1966; *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* I (ATDeut 24). Vandenhoeck, Göttingen ⁵1967; artículo *pisteúo, pístis ktl.*, en TWNT VI, 175-197.

WENDLAND H. D.: *Die Briefe an die Korinther* (NeuTestD 7). Vandenhoeck, Göttingen 1968.

WESTCOTT B. F.: *The Gospel according to St. John.* Clarke, London 1958.

WOLFF H. W.: *Hosea* (BiKomm XIV/1). Neukirchener Verlag, Neukirchen ²1965; *Joel-Amos* (BiKomm XIV/2). Neukirchener Verlag, Neuchirchen 1969: *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie*: EvTh 12 (1952) 533 s.

WESTERMANN C.: *Das Buch Jesaja Kap. 40-66* (ATDeut 19). Vandenhoeck, Göttingen 1966; *Forschung am Alten Testament* (Gesammelte Studien). Kaiser, München 1964.

ZAHN TH.: *Das Evangelium des Matthäus.* Leipzig ³1910.

ZERWICK M.: *Analysis philologica novi testamenti.* PIB, Roma ²1960; *Graecitas biblica.* PIB, Roma ⁴1960.

ZIMMERLI W.: *Gottes Offenbarung* (Gesammelte Aufsätze). Kaiser, München 1963; *«Offenbarung» im Alten Testament*: EvTh 22 (1962) 15-31.

ZIMMERMANN L. J.: *Geschichte der theoretischen Volkswirtschaftslehre.* Bund Verlag, Köln 1954.

N. B.—Esta bibliografía no incluye los diccionarios y ediciones críticas de la Biblia.

SIGLAS

AnBi	Analecta Biblica
ATDeut	Das Alte Testament Deutsch
Bi	Biblica
BiblZ	Biblische Zeitschrift
BiKomm	Biblischer Kommentar
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAltW	Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
BzFöchrTh	Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EstBi	Estudios Bíblicos
EvTh	Evangelische Theologie
EVZ	Evangelischer Verlag Zürich
ExpTim	Expository Times
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes
HarvThRev	Harvard Theological Review
HAT	Handkommentar zum Alten Testament
HBAT	Handbuch zum Alten Testament
JBL	Journal of Biblical Literature
JournNESt	Journal of Near Eastern Studies

KerDog	Kerygma und Dogma
KommAT	Kommentar zum Alten Testament
MeyersKomm	Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer
NeuTestD	Das Neue Testament Deutsch
NT	Novum Testamentum
NTSt	New Testament Studies
PIB	Pontificio Istituto Biblico
RB	Revue Biblique
RechBi	Recherches Bibliques
RechScRel	Recherches de Science Religieuse
RelGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
ScJourTh	Scottisch Journal of Theology
StBiFr	Studi Biblici Franciscani
ThHKomNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLitZ	Theologische Literaturzeitung
ThRu	Theologische Rundschau
ThStKr	Theologische Studien und Kritike
ThSt	Theologische Studien
ThZ	Theologische Zeitschrift
TWNT	Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
ZAltW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZNeuW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Nota.—Las siglas empleadas para las citas de los distintos libros de la Biblia son las habituales, excepto: Qoh: Eclesiastés y Sir: Eclesiástico.